د. عبد السلام الشاذلي

الأسس النظرية
في
مناهج البحث الأدبي العربي الحديث

دار الحداثة

طريق المطار - شارع مدرسة القتال
بناية حلمي عويدات - تلفون
٨٣٣٩٨٩ - ص. ب. ١٤/٥٦٣٦
الطبعة الأولى ١٩٨٩

الأسس النظرية

في

مناهج البحث الأدبي العربي الحديث

دار الحداثة
للطباعة والنشر والتوزيع ش.م.م
ص.ب: ١٤٥٦٣٦ - تلفون: ٨٣٣٩٨٩ بيروت - لبنان

الإهداء

إلى زوجتي الغالية وأطفالي الأعزاء

شريف ، شادي ، شيماء

شمس الربيع من خريف

العمر

ع . الشاذلي

مقدّمة

(١)

تتسم الكتابة عن « المناهج » في الأدب العربي الحديث بالندرة . حيث لا نكاد نعثر في هذا الميدان العلمي إلّا على بعض الأعمال القليلة ، والتي كانت في أغلبها مجرد مقدمات لدراسات أدبية تطبيقية .

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ مقدمتا الدكتور طه حسين لكتابيه « تجديد ذكرى ابي العلاء » (١٩٢٢) . و« في الأدب الجاهلي » (١٩٢٧) .

وفي تلك المقدمتين ، يحاول طه حسين الاستفادة من التقدم المنهجي الذي أحرزه الباحثون الأوروبيون في مجال التأريخ الأدبي . وخلاصة هذا التقدم المنهجي تَتَحدّد ـ عنده ـ بمدى تحقيق الصلة بين الآداب والحياة الإجتماعية والسياسية والثقافية ، وذلك عن طريق الإستعانة بنتائج العلوم الإجتماعية والتاريخية وغيرهما من العلوم الإنسانية الحديثة .

وهو وإن كان ينحو في مقدمة « تجديد ذكرى أبي العلاء » نحو نوع من « الجبرية التاريخية » متأثراً في ذلك بالنظريات العلمية لمدرسة علم الاجتماع الفرنسي في بداية القرن العشرين ، إلّا أننا نراه يُخضع في مقدمته لكتابه « في الشعر الجاهلي » تلك المقاييس العلمية للنقد والتحليل . ولكنه في كلتا المقدمتين يظل يحتفظ بفهم موضوعي لطبيعة التاريخ الأدبي ، داعياً إلى الإهتمام البالغ بتاريخ الفلسفة والعلوم ، وبتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية لكل عصر من عصور الأدب القديم والحديث في ان وفي هاتين المقدمتين ـ أيضاً ـ تتحدد لنا ملامح المنهج التاريخي الحديث في دراسة الأدب

العـربي من زاوية المقـارنة بينـه وبـين غيـره من الآداب العـالميـة في مـراحـل تـطورهـا المختلفة .

وفي عـام (١٩٤٦) نشـر الـدكتـور محمـد منـدور تـرجمتـه لبحث المؤرخ الأدبي الفرنسي « لانسون » (١٨٥٧ - ١٩٣٤) عن « منهج البحث في الأدب » . وهو البحث الذي كتبه مؤلفه في عام (١٩٠٩) وقد صدره المترجم بمقدمة عن علم المناهج ، تناول فيها بصورة موجزة ، أهمية هذا العلم بصفة عامـة ، وأهميته بـالنسبة الى طبيعـة المزاج العاطفي للشرقيين بصفة خـاصة . وبـالنسبة إلى نـظم التعليم في بلادنـا - وهي النظم التي يطغى عليها التحصيل على الفهم - بصفة أخص .

كما طرحت تلك المقدمة قضية أهمية « علم المنـاهج » بـالنسبة لـدراستنا للتـراث العربي ، أو في محاولتنا لخلق تراثٍ جديد ، فلقد ظلت الدراسات الأدبية مقتصـرة على الشعر والنثر الفني وحـدهما ، مـع أن ذلك ليس خـير ما في التـراث العربي ، حيث لا يخلص هذا المجال من طغيان اللفظية ونضوب الفكـر والإحساس ، بعكس مـا نراه في تراث المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاخلاق والاجتماع والمتصوفة والمتكلمين ، الذين لا ندخلهم عادة في تاريخ الأدب في حـين لا يخلو مؤلف في الآداب الغربيـة من الوقـوف عند أمثالهم بالبحث والدراسة .

كما طرح منـدور في المقدمـة ذاتها قضيـة مدى الإستفـادة من العلوم والنظريـات المنهجيـة الأوروبيـة الحـديثـة ، كنـظريـات علم النفس وعلم الاجتمـاع في دراستنـا للمؤلفات الأدبية .

بيد أن المرحوم الدكتور مندور ، لم يتخل ، في تلك الفترة التي كتب فيها مقدمته عن مناهج البحث ، عن الفهم الجمالي الخالص للأدب . لذا نراه يرفض بعنـادٍ تمشياً مـع « لانسون » إقحـام النظريـات العلمية : النفسيـة والإجتمـاعيـة في مجـال التفسـير للنصوص الأدبية ولمراحل التطور الأدبي .

أمـا الدراسـة الوحيـدة التي خصصت لدراسـة المناهـج الأدبية في تـاريخ الأدب العـربي فهي دراسة الـدكتور شكـري فيصل عن « منـاهج الـدراسة الأدبيـة في الأدب العـربي » وهي الدراسـة التي تقدم بهـا المؤلف لنيل درجـة الماجستـير من كلية الآداب جامعة القاهرة في عام (١٩٤٨) ، ولقد كانت - وقتئذ - من الـدراسات الـرائدة ، غـير أن الباحث لم يجعل من دراسته هذه دراسة موصـولة بمنـاهج الآداب الأجنبيـة ، معللاً ذلـك بأن المنـاهج إنمـا تستمد خـطوطها وألـوانها من واقع الأمـور التي تعالجهـا ، وأن

للأدب العربي واقعه الخاص ومميزاته المنفردة .

والحق أن ذلك لا يتفق وواقع المناهج من حيث هي علم يتجاوز الوقائع الخاصة والمميزات الفردية ، فكيف يتسنى لنا ـ مثلاً ـ دراسة المنهج الإقليمي في تاريخ الأدب العربي ، إذا كان الباحث يذهب ، إلى ان أصول المنهج الإقليمي في الأدب العربي يرجع إلى منهج الناقد الفرنسي « تين (Hippolyte Taine) » في نظريته المشهورة في تفسير التاريخ الأدبي بعوامله الشهيرة : البيئة والزمان والجنس ؟؟.

ولكن بالرغم من ذلك فإن دراسة شكري فيصل عن « مناهج الدراسة الأدبية » تحتفظ في هذا الميدان بقيمتها التاريخية بفضل تلك الريادة والأصالة معاً .

(٢)

ولقد نحت أغلب الدراسات الأدبية ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حتى الآن ، ناحية الدراسات التطبيقية . فلم تظهر دراسة ما ، خاصة بالمناهج الأدبية من الناحية النظرية . كما غلبت الدراسات النقدية ، أو الدراسات التي تؤرخ للنقد الأدبي على الدراسات التاريخية بصفة عامة، سواءً في المجال التطبيقي أو النظري .

ففي عام (١٩٦٨) أصدر الدكتور محمود الربيعي كتابه «في نقد الشعر» متناولاً فيه معالم المذاهب الأدبية كالمذهب الكلاسيكي في الأدب العربي الحديث والآداب الأوروبية ، وكذلك الأدب الرومانتيكي الانجليزي في عشرينات القرن الماضي والأدب الرومانتيكي عند جماعة الديوان في الأدب العربي الحديث . . . وبالرغم من ثراء المادة التي كتبها الباحث وجديتها حول الرومانتيكية الانجليزية بالمقارنة بالرومانتيكية في الأدب العربي عند جماعة الديوان، إلا أننا نجده قد تجاهل طبيعة الإطار الاجتماعي السياسي لهذا المذهب الأدبي في كلا الأدبين : الانجليزي والعربي ، كما حرص على عدم الدخول ـ على حد قوله ـ في تفريعات متعبة عن الفلسفة الرومانتيكية ، وحيث أني قد عنيت هنا بالمنهجية ، فإن تلك التفريعات عن الفلسفة الرومانتيكية كانت بغيتي في دراسة المؤثرات الفكرية والفلسفية للرومانتيكية الانجليزية على المدرسة الأدبية لجماعة الديوان عامة وعلى منهج الدراسة الأدبية عند « العقاد » خاصة .

(٣)

وتهدف دراستنا هذه الى التعرف على المحاولات التي قد بذلت في تاريخ الأدب الحديث للاستعانة بمناهج العلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية وتطبيقاتها في حقل الدراسات الأدبية ، وعلى طبيعية العلاقة الجدلية بين هذه العلوم الإنسانية والدراسات الأدبية الحديثة .

والمنهج في معناه العام هو الوسيلة التي توصلنا إلى هدف محدد ، وهو في معناه الخاص طريقة الباحث في تحصيل المعرفة ، كما أنه المعيار لها من حيث حقيقة مطابقتها للقوانين الموضوعية التي تحكم تطور الواقع عامة .

ونظراً للتقدم السريع للعلم في العصر الحديث اختص المنهج بفرع من العلوم الانسانية يعرف بعلم المناهج « Methodology » وذلك لتقنين الأسس النظرية للمعرفة العلمية .

والحق أن تاريخ الأدب جزءٌ من التاريخ العام ، وإن كان علم التاريخ العام يقوم على دراسة الانتاج المادي للانسانية ، فإن التاريخ الأدبي يعنى أساساً بدراسة الانتاج العقلي ، وخاصة ذلك الإنتاج الذي يسجل الحياة الشعورية الوجدانية لعصر من العصور ، أو لشعب من الشعوب .

ولم يتخلص تاريخ الأدب العربي من نظرته الجزئية ـ التي كانت تحكم على قيمة الشاعر بمجرد البيت الواحد أو الشطر الواحد ـ وهي النظرة التي نجدها ساطعة جداً في كتب الموسوعات كالأغاني ، والأمالي ، أو كتب طبقات الأدباء ـ إلا في زمن قريب ، حيث تعرف بعض الدارسين العرب المحدثين على مناهج البحث الأدبي في الثقافة الغربية ، وهي المناهجُ التي تستعين بنتائج العلوم الانسانية : التاريخية والإجتماعية والنفسية في دراستها للإنتاج الأدبي من أجل التوصل الى نظرة تكاملية تضع أعمال الشعراء والكتاب في إطارها السليم من حضارة العصر وروحه السائدة .

(٤)

ولقد مَثَّلَتْ هذه المناهج الأدبية الحديثة بثلاث مدارس ، كما مَثَّلَتْ لتلك المدارس الأدبية بثلاثة من رواد نهضتنا الأدبية الحديثة وهم : عباس العقاد كممثلٍ لمنهج المدرسة النفسية في الأدب العربي ، وهو المنهج الذي يصب إهتمامه على حياة الأديب الشخصية باعتبارها العامل الأساسي في عملية « الخلق الأدبي » ، وطه حسين كممثل لمنهج المدرسة التاريخية الحديثة . وهو المنهج الذي يركز إهتمامه على تاريخ العصر والبيئة باعتبار أن تاريخ العصر هو الذي يحكم سير تطور الأدب والأديب معاً ، وسلامة موسى كممثلٍ لمنهج المدرسة الاجتماعية في نشأته الأولى وهو المنهج الذي يطابق بين نمو الآداب وتقدم الحياة الاجتماعية ، وهو المنهج الذي سيطوره ، في مرحلة لاحقة ، محمد مندور[١] على أسس نظرية أكثر منطقية .

(١) كان من المقرر في الخطة الأولية لهذا البحث ، دراسة الأسس النظرية في المنهج الأدبي لدى « مندور » ، ولكن لاعتبارات عديدة ، حذف هذا الفصل الهام ، وسيظهر في دراسة مستقلة مع =

ولقد عرضت لمناهج الدراسة الأدبية التي سبقتهم بشيء من الإيجاز ، خاصة عند حسين المرصفي في كتابه « الوسيلة الأدبية » ومصطفى صادق الرافعي في « تاريخ آداب العرب » وجرجي زيدان في « تاريخ آداب اللغة العربية » وذلك على إعتبار أنهم يمثلون بصفة عامة منهج مدرسة أدبية ، وهي مدرسة « بعث » المناهج التقليدية في الأدب العربي، وكما يجسدون أيضاً في هذا المجال النزاع بين القديم والجديد ، الذي يُعَدُّ أحد المشاكل التي تتجدد على مرِّ العصور والأزمنة .

وليس معنى ذلك ، أننا قد الغينا الفروق الخاصة بين اتجاه كل واحد من أصحاب مدرسة « بعث المناهج التقليدية » . فلقد أشرنا إلى المنحنيات الخاصة في اتجاه كلّ منهج من مناهج هذه المدرسة ، وهي السمات الذاتية التي كانت تحكمه الشروط التاريخية لكل واحد منهم على حدة .

(٥)

وما إن نصل إلى بداية القرن العشرين حتى تستقيم المناهج الأدبية ، ويعمل روادنا الثلاثة : طه حسين والعقاد وسلامة موسى على تجديد تلك المناهج عن طريق إتصالهم الوثيق بالثقافة الغربية واطلاعهم العميق على طرق ومناهج البحث العلمي في الدراسات الأدبية الأوروبية الحديثة ولم يغفل - بالطبع - هؤلاء الروّاد في لحظة إتصالهم بالثقافة الأوروبية ، عن النظر في القيم الثقافية القومية ، بل تراهم وهم يبذلون أقصى جهودهم في تطوير هذا التراث القومي والعمل على توثيقه لربطه بالمجرى العام للثقافة الأوروبية . وعادة ما تتسم أعمالهم شأنهم في ذلك شأن جميع الرواد بطابع المعرفة الموسوعية . ويرجع ذلك أيضاً إلى امتزاج التاريخ الأدبي العربي ببعض الظواهر الفكرية ، التي ظلت عالقة به منذ فترة بعيدة فبقيت مفاهيمهم الأدبية ممتزجة بالمشاكل الاجتماعية والسياسية ، وهي المشاكل التي طرحت نفسها عليهم بوضوح في القرن التاسع عشر وكان علينا من أجل تحليل ملموس للمناهج الأدبية عند روادنا الأول ، عَقْدُ جزء خاص عن تاريخ الفكر العربي الحديث عرضت فيه للقضايا الفكرية التي طرحها القرن التاسع عشر ، والتي تجلت بعض نتائجها في بداية القرن العشرين أمام هؤلاء الرواد ، واستعنت في ذلك ببعض الجهود العلمية التي بذلت في هذا الميدان من المستشرقين المعاصرين ، وبعض الدارسين العرب .

= فصل آخر عن الانتروبولوجيا والأدب ويمكن للقارىء الكريم أن يجد في دراسة الدكتور محمد برادة : محمد مندور وتنظير النقد الأدبي ، دار الآداب بيروت (١٩٧٩) محاولة جادة حول هذا الموضوع .

وحللت في هذا الفصل علاقة الفكر العربي بالواقع الإجتماعي للمجتمع منذ نهاية العصور الوسطى ، وعلاقته بالفكر الغربي منذ مجيء الحملة الفرنسية ، ودور رجال الأزهر ، الذين حاولوا ، خارج نطاق المناهج الأزهرية التقليدية ، وكنوع من التثقيف الذاتي ، أن يطوروا ثقافتهم الوطنية ، وذلك من ناحية الاهتمام بالعلوم العقلية ، والمعارف العصرية معاً ، وأشرت الى الدور الخلّاق الذي قام به « حسن الجبرتي » والد المؤرخ « عبد الرحمن الجبرتي » وكذلك الى دور حسن العطار وتلميذيه : « رفاعة الطهطاوي » ، و« محمد عياد الطنطاوي » .

كما عرضت للدور العظيم لزعيمي الإصلاح الديني والفكري : « جمال الدين الأفغاني » و« محمد عبده » في تطور حياتنا الفكرية والروحية في القرن التاسع عشر .

كما أشرت إلى دور المفكرين (العرب الشوام) الذين نزحوا الى مصر بعد حوادث (١٨٦٠) وأثرهم في بزوغ الفكر العلمي في الثقافة العربية الحديثة .

ولقد تأثرت المناهج الأدبية الحديثة ، بالتيارات الفكرية التي ظهرت في المجتمع المصري في القرن التاسع عشر ، ولقد حاولت إظهار هذا التأثر ، ومدى علاقة كل كاتب من هؤلاء الكتاب بافكار سابقيه ، وأثر تلك الأفكار في تلوين مناهج مـ ارسهم الأدبية . وذلك باعتبار أننا ندرس في هذا البحث مدارس أدبية لا مجرد دراسة لافكار افراد بأعينهم .

ولقد لعب هذا التفاعل الثقافي بين الأجيال دوراً حاسماً في بلورة المفاهيم الأدبية عن طريق الجدل الفكري العام .

(٦)

ومن كل ما سبق يتضح لنا مدى تشعب البحث في مناهج الأدب العربي الحديث فالباحث مطالب حتماً باستكمال أدواته المعرفية في درس علم المناهج الحديثة ، وهو علم متصل بتطور العلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية وبقية العلوم الانسانية الأخرى كما تستلزم دراسة مناهج الأدب العربي ، خاصة عند هؤلاء الرواد الأول ، المعرفة الدقيقة بقضايا التراث العربي التي كانت موضع عنايتهم واهتماماتهم .

كما كان لخوض هؤلاء الروّاد في القضايا الاجتماعية والسياسية التي واجهتهم منذ بداية نشاطهم الأدبي أكبر الأثر في مضاعفة الصعوبات التي تواجه الباحث في مناهج الأدب الحديث ومدارسه العلمية والتي تستقي أصولها الفكرية من العلوم الانسانية المختلفة .

وكان لزاماً علينا أن نتتبع مناهج المدارس العلمية في الأدب العربي الحديث تتبعاً مزدوجاً ، وذلك بربط المؤثرات الفكرية والعلمية في التراث القومي ، بالمؤثرات الفكرية والعلمية في التراث الأوروبي .

وتجنباً للأحكام القطعية ، كان لا بد من دراسة الإطار الاجتماعي والسياسي في كل من المصادر الفكرية : العربية والأوروبية لروادنا الأوائل ، ويجد الباحث في دراسة تلك الأطر التاريخية والإجتماعية ، سواء في الثقافة العربية الحديثة أو الثقافة الأوروبية ، العديد من الصعوبات التي ترجع إلى عدم استقرار المناهج التاريخية والإجتماعية في دراسة تاريخنا القومي ، حتى يخيل لدارس الأدب العربي الحديث ، انه من المحتم عليه أن يجدد بنفسه مناهج المعارف الاخرى التي كان يحسبها من قبل قد وصلت إلى درجة من النضج العلمي . وإذا كان الأمر يختلف إلى حد ما تجاه المادة التاريخية للتاريخ الأوروبي ، إلا أنها لا تخلو أيضاً من صعوبات تتمثل في إيجاد نقاط التشابه أو التباين بين بعض الظروف الخاصة بتطور المجتمعات الأوروبية ، والمجتمعات الشرقية ، فالمادة التي كان يريدها الباحث الشرقي واضحة جلية في التاريخ الأوروبي لتشابهها مع بعض الجوانب في تطور مجتمعه . . قد لا تكون كذلك بالنسبة للمؤرخ الأوروبي . وهنا يكاد يسلم الباحث أن عليه أيضاً تقع مهمة بلورة وتنظيم بعض جوانب التاريخ الأوروبي .

وقد يبدو من العرض السابق طبيعة المنهج الذي التزمت به في دراستي هذه فلقد حاولت دراسة المناهج العلمية في الأدب العربي الحديث في علاقاتها بالواقع التاريخي والاجتماعي ، وحيث أن المنهج نفسه علم من العلوم فكانت دراستي تنظر إليه دائماً في إطاره الاجتماعي الذي لابسه في الثقافة الأوروبية أو العربية .

وتجنباً لاصدار الأحكام الذاتية ، وهي وإن كانت تمثل خطراً على أي دارس ، فإنها بالنسبة إلى دارس الأدب الحديث ، تمثل أعظم المخاطر وافدحها ، فقد حرصت على ألا أوجه حكماً نقدياً إلا بعد فحص كامل ودقيق لأغلب مؤلفات روادنا الأول ، وللمؤلفات التي تناولتهم بالنقد أو التقويم ، كما حاولت في اختياري لهذه المؤلفات ، أن تكون ذات صفة علمية ، بعيدة عن الأغراض الشخصية أو السياسية خاصة وان لهؤلاء الرواد في تلك المجالات مواقف وآراء كادت تصل أحياناً إلى حد التعصب البغيض على انه يجب عليّ هنا أن اضيف توضيحاً ودفعاً للغموض أو الالتباس ، الذي قد يظهر في بعض ثنايا البحث ، فربما يتراءى في العرض الذي قدمته عن مصطفى صادق الرافعي بعض مظاهر الفقر أو الغموض ، أو ربما يتراءى بعض التحيز أو

التعصب بالنسبة لما قدمته عن « طه حسين » أو « الادعاء والغرور » بالنسبة لما كتبته عن «العقاد » .

والواقع أن كل هذا الذي قد يبدو على السطح ، لا يتعلق بشخص الباحث بقدر ما يتعلق بموضوع البحث ، حقاً أن هناك عدوى بين شخص الدارس وموضوع درسه . . ولكن قد حاولت ـ قدر استطاعتي ـ أن يكون بيني وبين موضوع دراستي ما يحجز هذا التأثر أو يساعد عليه .

فكتابات الرافعي ومنهجه في دراسة الأدب العربي تتسم عند كثير من الباحثين بالغموض والفقر الفكري ، وإن كانت ذات ملامح وجدانية جذابة .

كما وصفت كتابات طه حسين بالتحيز والتعصب ، وهذا واقع تاريخي فالمنهج التاريخي المقارن عند طه حسين يفرض عليه فرضاً أن يتحزب ويتحيز ، ويناصر هذا المفهوم أو ذاك من مفاهيم أو قضايا الأدب والتاريخ والاجتماع ، وكان يعي ذلك وعياً تاماً ، فهو يعلن أنه من أنصار الجديد منذ بداية حياته الأدبية ، وهو يعلن ذلك ويدافع عنه ويتحزب له ويتحيز اليه . . إن هذا « التحزب » والتحيز ، لا بد وأن يترك بعض الأثر ، لا على شخص الباحث ، ولكن على موضوع البحث ذاته .

ويبدو الأمر كذلك بالنسبة « للعقاد » ومنهجه النفسي في تاريخ الأدب العربي . . فهو بحكم أنه شاعر غنائي رومانسي ، بجانب أنه باحث وناقد ومؤرخ أدب ، كان يغتفر لنفسه بعض الغرور أو الادعاء . . ولقد سجل عليه ذلك الكثير من النقاد ، فعندما أعلن انه اطلع على الآداب الانجليزية والفرنسية والالمانية والروسية والإيطالية والإسبانية . . . الخ ، لاحظ بعض النقاد أن هذا القول لا يخلو من إدعاء وغرور جديرين بشاعر رومنطيقي فكل تلك المظاهر إذن التي قد تتراءى في بعض الفصول من هذا البحث ترجع الى موضوع الدرس وتنبع منه .

وقد يظن أن الخوض في دراسة المناهج قبل البدء بدراسات تجريبية ، يُعَدُّ بمثابة مغامرة ميتافيزيقية عقيمة . والحقيقة أن العكس هو الصحيح ، فبدون منهج يحكم طريقة تحصيلنا للمعرفة ، وبدون معيارٍ أو محكٍ للنظر قد تقع الدراسات التجريبية ذاتها في خطر المغامرة الميتافيزيقية .

كما أن البدء بدراسة المنهج ليس بدعة في تاريخ البحث العلمي سواء في الثقافة الغربية أو العربية .

جامعة القاهرة [redacted]

عبد السلام الشاذلي

الجزء الأول

مراحل تطور الفكر العربي الحديث

[redacted]

القسم الأول

تكوين الفكر العربي الحديث

الفصل الأول : **المرحلة الأخيرة من القرون الوسطى وجنين الفكر العربي الحديث** :

المهاد التاريخي :

١ ـ الاتجاه نحو المعرفة العلمية .
٢ ـ الجانب الصوفي في الحياة الفكرية .
٣ ـ الطهطاوي والطنطاوي وبداية الإتصال بالفكر الأوروبي .
٤ ـ المظاهر الأدبية للكتابة .
٥ ـ الانقلاب الثقافي في عصر محمد علي واسرته .

الفصل الثاني : **حركة الاصلاح الديني وأثرها في تطور الفكر العربي الحديث** .

١ ـ الاطار العام للحركة الإصلاحية .
٢ ـ المبادىء العامة للحركة .
٣ ـ الحوافز القومية والإجتماعية للحركة .
٤ ـ الأسس الفكرية لحركة الإصلاحيين .
٥ ـ الموقف النقدي من الحركة الفكرية للاصلاحيين .

الفصل الأول

المرحلة الأخيرة من القرون الوسطى وجنين الفكر العربي الحديث

المهاد التاريخي :

خضعت مصر في « مستهل القرن السادس عشر للسيطرة العثمانية ، حيث هزم الجيشُ التركي بقيادة السلطان « سليم الأول » جَيْشَ المماليك البحرية في موقعة « مرج دابق » عام (١٥١٧م) . وخلص للعثمانيين أمر مصر .

ولقد رجع السلطان العثماني إلى بلاده وفي حوزته غنائم الفتح والتي كان من أهمها أسر « المتوكل على الله » ابن المستمسك بالله يعقوب ، آخر خلفاء بني العباس من الذين فروا الى مصر منذ أن دَمَّرَ « هولاكو » التتري حفيد « جنكيزخان » دار الخلافة ببغداد في عام (١٢٥٨م) وبذلك انقطعت المبايعة والخلافة لبني العباس واقتصر أمرها على آل عثمان .

وفقدت مصر بخضوعها للسيطرة العثمانية وبنفي الخليفة العباسي منها ، زعامتها الدينية في الشرق الإسلامي ، وشعر المصريون بالأسف العميق لخروج أمير المؤمنين من ديارهم العامرة .

ويصف « ابن أياس » في كتابه « بدائع الزهور » هذه الحوادث بقوله « خرج أمير المؤمنين المتوكل على الله قاصداً السفر إلى اسطنبول . . . فحصل للناس على فقد أمير المؤمنين من مصر غاية الأسف وقالوا : قد انقطعت الخلافة من مصر وصارت

باسطنبول وهذه من الحوادث المهولة »[1] .

ووقع في أسر الفاتح العثماني أيضاً العديد من طوائف العلماء والقضاة والأعيان والتجار وأرباب الصنائع . وكان وجود تلك الطوائف وخاصة طائفتي : التجار وأرباب الصنائع من أهم مميزات المرحلة الثالثة والأخيرة من القرون الوسطى . وهي المرحلة التي ترجع بدايتها الى القرن السادس عشر ، وتنتهي في أواسط القرن السابع عشر .

وكما فقدت مصر زعامتها الدينية للشرق الإسلامي بنفي الخليفة العباسي منها في ذلك الوقت ، نراها تفقد أيضاً زعامتها الحضارية والعمرانية في نهاية القرون الوسطى لبلاد الشرق .

فلقد (رسم الدفتر دار بإخراج طائفة من اليهود[*] ممن كان تعيّن إلى السفر إلى اسطنبول فخرجوا جملة واحدة فنزلوا في المركب وتوجهوا إلى ثغر الاسكندرية إلى أن يمضوا الى اسطنبول فأخذوا نساءهم وأولادهم ومضوا ، وفي عقب ذلك خرجت طائفة من البنائين والمهندسين والنجارين والحدادين والمرخمين والمبلطين وفيهم البعض من النصارى وطائفة من الفعلة[**] . . . وخرج الى السفر لاسطنبول طائفة أخرى من نواب القضاة وغير ذلك من التجار والأعيان من مشاهير الناس . . . وكانت هذه الواقعة من ابشع الوقائع المنكرة التي لم يقع لأهل مصر قط مثلها فيما تقدم من الزمان وهذه عبارة عن أسر المسلمين ونفيهم الى اسطنبول . . . ومن حين فتح عمرو بن العاص مصر لم يقع لاهلها شدة أعظم من هذه الشدة)[2] .

ويقدر ابن اياس عدد هؤلاء الاسرى بقوله « وقيل ان عدد من خرج من أهل

---

(١) ابن اياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور : الجزء الثالث ، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق . بمصر (١٣١٢) هـ . ص ١٢٠ .
وتعد كتابات ابن اياس من أفضل النماذج الدالة على حالة التدهور الذي أصاب الكتابة العربية في هذه المرحلة ، مثلما هو الحال مع الجبرتي في (عجائب الآثار) .

(*) لقد كان لليهود في نهاية العصور الوسطى أهمية بالغة بالنسبة للفاتح العثماني ، وذلك لتخصصهم في الأعمال التجارية القائمة على الربا ، وكانت أموالهم محط نظر الفاتح العثماني .

(**) و« طائفة الفعلة » هم حثالة الطبقة العاملة ـ على ما يبدو ـ من تعبير المؤرخ .

(٢) ابن اياس : بدائع الزهور ، جـ٣ . ص ١١٩ . وربما تكوّن هذه الفقرات من « بدائع ابن أياس » الملامح النموذجية للبناء الاجتماعي كله .

مصر إلى اسطنبول ألف وثمانمائة انسان »[1] . . وفقد من مصر وقتئذ (نيف وخمسون صنعة)[2] .

ولم يترك السلطان العثماني في مصر سوى شرذمة من صعاليك الجراكسة ، وابنائهم وقد عفا عمن بقي منهم بعد أن توطدت له شؤون البلاد .

ويصف الجبرتي هذه التركة بقوله : « ولما خلص له أمر مصر عَفَا عمن بقي من الجراكسة وابنائهم ، ولم يتعرض لأوقاف السلاطين المصريين بل قرر مرتبات الأوقاف والخيرات . . . ورتب للايتام والمشايخ والمتقاعدين ومصارف القلاع والمرابطين »[3] .

ولكن سرعان ما تحالف الوالي العثماني بمصر مع بقايا الجراكسة والسلاطين المصريين على قهر الشعب المصري ونهب مقدراته المادية والمعنوية ، فعندما « أشيع أن السلطان سليم شاه خلع على وزيره يونس باشا وقرره نائباً عنه بمصر وأعمالها . . . ظهر جماعة كثيرة من المماليك الجراكسة وتزينوا بزي العثمانية ولبسوا الطراطير والقفاطين الحرير وصاروا يخالطون العثمانية ويركبون معهم في الأسواق بطول النهار »[4] .

وبعدما انتقلت إدارة البلاد الى أيدي المماليك ، فَقَدَ نائب السلطان العثماني في مصر سلطته الفعلية ، وأصبح « علي بك الكبير » في عام (١٧٦٣) الحاكم الفعلي للبلاد . . . ولقد استطاع بعد مضي ست سنوات من حكمه أن يعلن في عام ١٧٦٩ استقلال مصر عن الدولة العثمانية .

ولكن « محمد بك أبو الذهب » قد استطاع أن يوقع سيده أسيراً في موقعة « الصالحية » عام (١٧٧٣) وهو نفس العام الذي توفي فيه « علي بك الكبير » وسرعان ما عادت البلاد لسيطرة المماليك بزعامة كل من « مراد بك » و« إبراهيم بك » .

ولقد استطاع الشعب المصري بزعامة « العلماء » أن يقف في وجه الأعمال اللصوصية لمراد بك وإبراهيم بك ، حتى تمكن من انتزاع « حجة » مكتوبة ، تنص

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٢ .

(٢) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والاخبار . الجزء الأول ، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٢هـ ، ص ٢١ .

(٣) الجبرتي : عجائب الآثار . جـ١ . ص ٢١

(٤) ابن اياس : بدائع الزهور . جـ٣ . ص ١٢٢ .

على وقف تلك المظالم من جانب الأمراء المماليك .

إنَّ ظهور الفكر العربي الحديث : السياسي والإجتماعي والثقافي بمصر ، يرتبط بالظروف التاريخية المشار إليها آنفاً ، حيث نرى « جنين » الفكر العربي الحديث بمصر وهو يَكْمُنُ في احشاء المرحلة الأخيرة من القرون الوسطى .

وبالرغم مما تتصف به تلك الفترة من لبس وغموض ، فإنه يجب علينا أن نَسْتَشِفَّ من وراءِ سُحب تلك الفترة التاريخية ، ومضات الفكر الإنسانيّ الخلّاق ، وشرارة العقول الذكية التي ستنير لنا الطريق أمام مسيرة الفكر العربي الحديث في مصر .

فثمة رابطة مستمرة لهذا التاريخ الفكري ، يجب التعرف عليها ، والتحقق من طبيعة ملامحها ، حتى نتجنب الوقوع في اخطاء تاريخية شائعة قد تَحْجبُ بيننا وبين الرؤ ية الحقيقية لمسيرة الحركة العقلية العربية بمصر .

ومما لا جدال فيه أن الهبات الإجتماعية ، والحركات الإنفصالية السياسية في هذه المرحلة قد صاحبها بعض أنواع الفكر الإجتماعي والرأي العام السياسي .

فالحركات الإنفصالية التي قامت في بعض الولايات العربية ضد السيطرة العثمانية ، كانت تعبر عن بعض مظاهر نمو الوعي السياسي . . ولم يكن ذلك مرتبطاً بمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر في عام (١٧٩٨) ، كما يزعم بعض المؤرخين ، بل كان ذلك قبل مجيء الحملة الفرنسية بمدة تزيد على ربع قرن .

ففي عام (١٧٦٩) تَمَّرد « علي بك الكبير » على الدولة العثمانية ، وأعلن إستقلال مصر عن الاتراك ، منتهزاً فرصة إندلاع الحرب بين روسيا وتركيا خلال الأعوام (١٧٦٨ - ١٧٧٤) . وأخذ في إرسال الجيوش لفتح اليمن والحجاز (واستولى عليهما بسهولة ، وصار يلقب بلقب « سلطان مصر وخاقان البحرين » ثم أرسل قوة عسكرية أخرى لفتح بلاد الشام ، كما أوفد مندوبين للمفاوضة مع روسيا والبندقية ، بغية عقد تحالفات تضمن مصالح الطرفين ، وقد حدث ذلك قبل مجيء الحملة الفرنسية الى مصر بمدة تزيد على ربع قرن »[1] .

ويضيف الأستاذ الحصري - مع احتفاظنا بالفروق الدقيقة بين مفهومي : الثورة

---

(١) ساطع الحصري : آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع . ط ٣ . بيروت ١٩٦٠ . ص ١٠٧

والتمرد : « ولا حاجة الى القول بأن حدوث ثورة علي بـك الكبير في مصر قبل الحملة الفرنسية ، وحدوث ثورات عديدة في مختلف أقسام البلاد العثمانية ، بعد الحملة الفرنسية على مصر . . مما يدل دلالةً قاطعة على أن عوامل قيام هذه الثورات وهذه الحركات الانفصالية تعود الى احوال الدولة العثمانية ولا تمت بصلة ما إلى الحملة الفرنسية »[1] .

وكانت الهبات والإنفجارات الاجتماعية التي قام بها الشعب المصري ضد ظلم الوالي العثماني وزعماء المماليك تعبر عن بعض مظاهر نمو الوعي الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية الحرجة . ففي عام (١٧٩٥) ، أي قبل مجيء « بونابرت » الى مصر بثلاث سنوات ، استخلص الأهالي بقيادة بعض علماء الأزهر « حُجَّةً » مكتوبة من زعيمي المماليك : « مراد بك و«إبراهيم بك » ، نصَّ فيها - كما يحدثنا الجبرتي - على إبطال الحوادث والمظالم التي ابتدعها المماليك ، وطالبت « بالعدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع »[2] .

لقد قاد علماء الأزهر هذه الحركة السياسية والإجتماعية ، حيث (حضر الشيخ السادات ، والسيد النقيب[*] والشيخ الشرقاوي ، والشيخ البكري ، والشيخ الأمير ، . ودار الكلام بينهم ، . . . وانْحَطَّ الأمرُ على أنهم[**] تابوا ورجعوا والتزموا بما شرطه العلماء عليهم وانعقد الصلح على أن يدفعوا سبعمائة وخمسين كيساً موزعة ، وعلى أن يرسلوا غلال الحرمين ، ويصرفوا غلال الشون وأموال الرزق ، . . . ويسيروا في الناس سيرةً حسنة ، وكان القاضي حاضراً بالمجلس ، فكتب حجة عليهم بذلك ، وَفَرْمَنَ عليها الباشا وختم عليها « إبراهيم بك » وأرسلها إلى « مراد بك » فختم عليها أيضاً ، وتجلت الفتنة ورجع المشايخ ، وحول كل واحد منهم وأمامه وخلفه جُمْلَةٌ عظيمة من العامة ، وهم ينادون حسب ما رسم ساداتنا العلماء بأن جميع المظالم والحوادث والمكوس باطلة من مملكة الديار المصرية ، وفرحَ الناس وَظَنّوا صحته ، وفتحت الأسْواقُ وسكن الحال على ذلك نحو شهر ثم عاد كل ما كان مما ذكر وزيادة ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٠٨ .
(٢) الجبرتي : عجائب الآثار . الجزء الثاني . ص ٢٧٤ .
(*) يقصد السيد عمر مكرم .
(**) يقصد المماليك .

ونـزل عقيب ذلك « مـراد بيك » إلى دميـاط وضرب عليهـا الضرائب العـظيمـة وغـير ذلك »[1] .

وتعتبر هذه « الحجة » (نُواة أول دُستور استخلصته مصر من حكامها في الأزمنة الحديثة)[2] .

وإذا كـانت نواة الفكـر السياسي الحـديث في مصـر ، تكمن في نهايـة العصـور الـوسطى ، وقبـل مجيء الحملة الفرنسيـة الى مصر بثـلاث سنـوات ، فمن الصعـوبـة البالغة أن نُعَلِّلَ ظهورَ الفكر العـربي الحديث في مصـر ، بالتعـرض المباشـر « للتيارات الفكـرية والإجتمـاعية في الحضـارة الغربيـة »[3] . أي بظهـور حملة « بونـابرت » عـلى مسرح التاريخ العربي الحديث بمصر .

ويلاحظ الدكتور طه حسـين في دراسته عن « فلسفـة ابن خلدون الاجتماعيـة » « إنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يوقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال ـ بل أن يقدم ـ قسطه من الرقي العام للحضارة[4] .

١ ـ الاتجاه نحو المعرفة العلمية :

ـ وتؤكد لنا الوقائع التاريخية على أن الحركة العقليـة في مصر كـانت تسير ـ رغم الصعوبات التي فرضتها الدولة العثمانية تجاه تقدم تلك الحركة العقليـة والفكريـة نحو الإحاطة بالعلوم الطبيعية والتاريخية التي تراكمت عبـر الزمن الـطويل من حيـاة التراث العلمي للشعوب العربية .

ولم يكن ذلك بالطبع ، داخل حدود البرامج الرسمية للمعاهد العلميـة وقتئذ ، كالأزهر الشريف بمصر ، فلقد اقتصرت تلك المناهج الرسمية للأزهر على تكرار مناهج العلوم السلفية كالعلوم الشـرعية من تفسـير وحديث وفقـه ، وكالعلوم اللسـانية من : نحو وصرف وبلاغة ، . . .

(١) الجبرتي : عجائب الآثار ، جـ ٢ ، ص ٢٧٤/٢٧٥ .

(٢) د. لويس عوض : تـاريخ الفكـر المصري الحـديث ج ١ ط ٣ ، دار الهلال ، بمصـر ، (١٩٦٩) ص ٩٥ .

(٣) المرجع نفسه : ص ١٠ .

(٤) د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمـة محمد عبـد الله عنان ، مـطبعة الاعتمـاد بمصر (١٩٢٥) . ص ١٦٥ .

ولكن الإتصال الحقيقي بالقيم الثقافية ، كان نتيجة تجاوز بعض علماء الأزهر لحدود المعارف التقليدية ، حيث تحولت بيوت بعضهم إلى منازل لدرس العلوم : الطبيعية والرياضية والفلكية . .

ويجب علينا أن نلاحظ هنا ، أن الحياة الروحية في الفترة الأخيرة من القرون الوسطى ، قد اتجهت بصفة عامة سواء من الناحية الفكرية أو الأدبية الى ناحيتين مختلفتين :

فلقد كان الاتجاه نحو الإحاطة بالمعارف العلمية ، يتغلب بصعوبة متناهية على تراكم هائل من النزعات الصوفية ولم يتخلص بعض الذين اهتموا بالعلوم المنطقية والرياضية من أثر المباحث الكلامية بصورة نهائية .

وكذلك كان الأمر بالنسبة للحياة الأدبية لذلك العصر . . وإذا تجاوزنا الأفق الضيق للأدب الرسمي ، فسوف نرى أن الآداب الشعبية قد اتجهت هي الأخرى الى ناحيتين مختلفتين : فهناك الآداب الشعبية التي تعنى بالقصص الدينية كحياة الأنبياء وسير الأولياء ، وهناك الآداب الشعبية التي تعنى بالحكاية عن الأبطال التاريخيين كعنترة ، والظاهر بيبرس . . . الخ . ويقدم الجبرتي مادة ثرية في كتابه « عجائب الآثار » تعكس لنا هذا الإنقسام في الحياة الروحية لهذا العصر .

فعندما وصل الوالي العثماني « أحمد باشا كور » إلى مصر في منتصف القرن الثامن عشر (١١٦٢هـ /١٧٤٨م) ، وكان كما يصفه الجبرتي « من أرباب الفضائل وله رغبة في العلوم الرياضية ، ولما وصل الى مصر . . . قابله صدور العلماء في ذلك الوقت وهم الشيخ عبد الله الشبراوي شيخ الجامع الأزهر ، والشيخ سالم النفراوي ، والشيخ سليمان المنصوري ، فتكلم معهم ، وناقشهم ، وباحثهم ، ثم تكلم معهم في الرياضيات فأحجموا . وقالوا : لا نعرف هذه العلوم . . . فقال له الباشا المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم ، وكنت في غاية الشوق إلى المجيء إليها ، فلما جئتها وجدتها كما قيل : تسمع بالمعيدي خير من أن تراه . فقال له الشيخ : هي يا مولانا كما سمعتم : معدن العلوم ، والمعارف . فقال وأين هي وأنتم أعظم علمائها، وقد سألتكم عن مطلوبي من العلوم فلم أجد عندكم منها شيئاً وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل ، ونبذتم المقاصد . فقال له : نحن لسنا أعظم علمائها ، وإنما نحن المتصدرون لخدمتهم . . . وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم

الحساب . . . فقال له وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية بل هو من شروط صحة العبادة ، كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة . . . فقال : نعم معرفة ذلك من فروض الكفاية ، إذا قام به البعض سقط عن الباقين . وهذه العلوم تحتاج الى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية كرقة الطبيعة(*) . . . وأهل الأزهر بخلاف ذلك غالبهم فقراء وأخلاط مجتمعة من القرى والآفاق فيندر فيهم القابلية لذلك فقال : وأين البعض فقال موجودون في بيوتهم يسعى اليهم . ثم اخبره عن الشيخ الوالد(**) . . . فقال التمس منكم ارساله عندي فطلع اليه ولبّى دعوته . . . وكان يقول لو لم أغْنَمْ من مصر إلا إجتماعي بهذا الاستاذ لكفاني . ومما اتفق له لما طالع ربع الدستور واتقنه ، طالع بعده وسيلة الطلاب في استخراج الاعمال بالحساب وهو مؤلف دقيق للعلامة الماردیني . . . . وكان المرحوم الشيخ « عبد الله الشبراوي » كلما تلاقى مع المرحوم الوالد يقول له سترك الله كما سترتنا عند هذا الباشا »[1] .

هكذا كان حال الأزهر في ذلك العصر . . . ولم يخلص من هذا الجمود الفكري إلا بعض مشايخه الذين أخذوا في تطوير معارفهم في بيوتهم ، كالشيخ حسن الجبرتي، والد المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي .

فلقد اهتم الشيخ حسن الجبرتي بالعلوم الطبيعية والرياضية : نظرياً وعملياً إلى جانب اهتمامه بالعلوم الشرعية ، كما تعلم اللغتين : الفارسية والتركية ، أو كما يقول عبد الرحمن الجبرتي عن والده : « وحفظ اللسان الفارسي والتركي حتى أن كثيراً من الأعاجم والأتراك يعتقدون أن اصله من بلادهم لفصاحته في التكلم بلسانهم ولغتهم »[2] .

كما حاول الشيخ حسن الجبرتي الإلمام بآداب تلك اللغات ، حيث « اجتمع لديه من كتب الأعاجم مثل : الكلستان وديوان حافظ وشاه نامه ، وتواريخ العجم ، وكليلة ودمنة ، وغير ذلك »[3] .

ويبدو أن معرفة الشيخ حسن الجبرتي بالعلوم الرياضية والفلسفية ، كان نتيجة

(*) يعني رقة الطبع .
(**) الشيخ حسن الجبرتي والد المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي .
(١) الجبرتي : عجائب الآثار ج ١ ص ١٩٣/١٩٤ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٩٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٤٠١ .

اتصاله بأحد علماء الهند الذين نزحوا إلى مصر في تلك الفترة ، وهو الشيخ حسام الدين الهندي .

ويحدثنا عبد الرحمن الجبرتي عن اللقاء بين والده والشيخ حسام بقوله : « وقدم القدوة العلامة والحكيم الفهامة الشيخ حسام الدين الهندي ، وكان متضلعاً في العلوم الرياضية والمعارف الحكمية والفلسفية ، فنزل في مَسْجِدٍ في مصر القديمة واجتمع عليه بعض الطلبة مثل : الشيخ الوسيمي ، والشيخ أحمد الدمنهوري ، وتلقوا عنه أشياء في الهيئة . فبلغ خبره المترجم ، فذهب اليه للأخذ عنه ، فاغتبط به الشيخ وأحبه ، وأقبل بكليته عليه ، فلم يَزَلْ به ، حتى نقله إلى داره ، وقام بأوده وطالع عليه : « هداية الحكمة » لأثير الدين الأبهري ، وما عليها من المواد والشروح قراءة بحث وتحقيق وأشكال التأسيس في الهندسة ، وتحرير إقيلدس والمتوسطات ، والمبادىء ، وعلم الارثماطيقي ، والجغرافيا وعلم المساحة ، وغير ذلك ، ثم أراد أن يلقنه علم الصنعة الالهية ، وكان من الواصلين فيها فغالطه عن ذلك وأبت نفسه الإشتغال بسوى العلوم المهذبة للنفس . . . ولم يزل عنده حتى عزم على الرحلة ، وسافر إلى بلاده »(1) .

ولا نملك كثيراً من المعلومات عن حياة الشيخ حسام الدين الهندي ، الذي تتلمذ عليه أجلُّ علماء تلك الفترة ، وهما : الشيخ حسن الجبرتي والشيخ أحمد الدمنهوري شيخ الجامع الأزهر فيما بعد ، وأحد العلماء الذين كان لهم أعظم الأثر في بعث العلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في ذلك الوقت .

ويذكر الدكتور التفتازاني في دراسته عن « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » بعض شروح متن « الحكم العطائية » منها (شرح أحمد بن حسام الدين الهندي المسمى « النهج الثمين »)(2) . و(شرح علي بن حسام الدين الهندي)(3) .

كما أخذ الشيخ حسن الجبرتي عن بعض علماء عصره ، كالشيخ عيد النمرسي « علم الجبر والمقابلة والكسورات والاعداد الصم والمساحة والحساب »(4) .

وفي أواخر حياته العلمية ، راح يتعمق في العلوم الرياضية والفلكية ، سواء من

(1) المرجع نفسه : ص ٣٩٧ .

(2) ، (3) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مطبعة دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ط ١ (١٩٥٨) ، ص ٧٥ ، ٧٧ .

(4) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج ١ ص ٣٩٤ .

الناحية النظرية أو العملية فقرأ على الشيخ محمد النجاحي « دقائق الحقائق » للسبط المارديني . . ونتيجة اللادقي (*) ومنحرفات السبط . . . وبعد ذلك انفتح له الباب وانكشف عنه الحجاب ، وعرف الإرتفاع ، والتقاسيم ، والأرباع ، والميل الثاني ، والأول ، وحقق اشكال الوسايط في المنحرفات ، وانتهت إليه الرياسة في الصناعة (١) .

واقتنى الشيخ « حسن الجبرتي » الكثير من الأدوات الهندسية والفلكية . . إلى أن اجتمع لديه الكثير من « الآلات الفلكية من الكرات النحاس وكذلك غيرها من الآلات الإرتفاعية ، والميالات ، وخلق الأرصاد ، والاسطرلابات والأرباع والعدد الهندسية وأدوات غالب الصنائع مثل : النجارين ، والخراطين ، والحدادين ، والسمكرية ، والمجلدين ، والنقاشين . . . ويجتمع به كل متقن وعارف في صناعته مثل : حسن أفندي الساعاتي والشيخ محمد الزيداني وكان فريداً في صناعة التراكيب والتقاطير واستخراج المياه . . . وحضر إليه طلاب من الافرنج وقرأوا عليه علم الهندسة . . . وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة ، وذهبوا إلى بلادهم ، ونشروا بها ذلك العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القوة إلى الفعل واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل : طواحين الهواء ، وجر الأثقال ، واستنباط المياه »(٢) .

ومن معاصري الشيخ حسن الجبرتي الشيخ أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري ، الذي ولي فيما بعد مشيخة الجامع الأزهر والذي تتلمذ على الشيخ « حسام الدين الهندي » ، شأنه في ذلك شأن الشيخ « حسن الجبرتي » ، وأخذ عنه العلوم الرياضية والفلكية والفلسفية ، وكان آخر المتقدمين بالنسبة لجيل المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي .

ويتحدث المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي عن العلاقة بين والده والشيخ الدمنهوري بقوله (اجتمع الفقير على المترجم قبل وفاته بسنتين ، ولما عرفني تذكر الوالد وبكى ، وعصر عينيه ، وصار يضرب بيده على الأخرى ويقول : ذهب اخواننا ورفقاؤنا ثم جعل يخاطبني بقوله : يا ابن أخي ادع لي ، وكان منقطعاً بالمنزل واجازتي بمروياته ،

(*) كذا بالأصل . وهو تحريف لاسم الشيخ اللدائقي ، ونتيجته هي حساب لعرض مصر ، راجع الطهطاوي في : مناهج الالباب ١٩١٢ ص ٣٧٤ .
(١) المرجع نفسه : ص ٣٩٦ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٤٠٢ .

ومسموعاته ، وأعطاني برنامج شيوخه ونقلته . . . وكان آخر من أدركنا من المتقدمين »[1] .

ويورد « الطهطاوي » برنامج شيوخ الشيخ الدمنهوري ، بعدما يشير إلى إهمال « محمد علي » في تدريس تلك العلوم العصرية بالجامع الأزهر : « إن من اطلع على سند شيخ الجامع الأزهر الشيخ أحمد الدمنهوري . . . رأى أنه قد أحاط من دوائر هذه العلوم بكثير ، وأنه له فيها المؤلفات الجمة ، فانه يقول فيه بعد سرد ما تلقاه من العلوم الشرعية وآلاتها معقولاً ومنقولاً : أخذتُ عن أستاذنا الشيخ المعمر الشيخ « علي الزعتري » خاتمة العارفين بعلم الحساب واستخراج المجهولات . . . ومنظومة الياسمين في الجبر والمقابلة ، ودقائق الحقائق في حساب الدرج والدقائق لسبط المارديني في علم حساب الأزياج . . . ونتيجة الشيخ اللدائقي المحسوبة لعرض مصر ، والمنحرفات للسبط المارديني في علم وضع المزاول ، . . . وأخذت عن سيدي « أحمد القرافي » الحكيم بدار الشفاء بالقراءة عليه كتاب « الموجز واللمحة العقيقية في أسباب الأمراض وعلاماتها » بشرح « الاقساطي » وبعضاً من « قانون » ابن سينا وبعضاً من « كامل الصناعة » ، وبعضاً من « منظومة » « ابن سينا » الكبرى والجميع في الطب ، . . . وقرأت على أستاذنا الشيخ « سلامة الفيومي » « أشكال التأسيس » في الهندسة ، وبعضاً عن « الجغميني » في علم الهيئة ، . . وقرأت على شيخنا الشيخ « عبد الجواد المرحومي » جملة كتب ، منها رسالة في علم « الأرثماتيقي » للشيخ « سلطان المزاحي » ، وأخذت عن شيخنا الشيخ « حسام الدين الهندي » « شرح الهداية في علم الحكمة » ، . . ولما ذكر ما تلقاه من هذه العلوم اعقبه بما طالعه بنفسه بدون الأخذ من شيخ فقال : طالعت كتاب « احياء الفؤاد بمعرفة خواص الأعداد » في علم الارثماتيقي في نحو كراسين ، وكتاب « عين الحياة في علم استنباط المياه » في نحو كراسين ، والرسالة في « الكلام اليسير في علاج البواسير » في نحو كراسين ، ورسالة التصريح بخلاصة القول الصريح في علم التشريح في نحو كراسين . . . فانظر إلى هذا الإمام الذي كان شيخ مشايخ الجامع الأزهر ، وكان له في العلوم الطبية والرياضية ، وعلم الهيئة الحظ الأوفر ، مما تلقاه عن اشياخه الأعلام ، فضلا عن كون أشياخه كانوا أزهرية ، ولم يفتهم الوقوف على حقائق هذه العلوم النافعة في الوطنية »[2] .

---

(١) الجبرتي : عجائب الاثار : (ج ٢) ، ص ٢٨ .

(٢)) رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية . (ط ٢) مطبعة : شركة الرغائب بمصر (١٩١٢) ، ص ٣٧٤/٣٧٥ .

وما يذكره الطهطاوي عن مطالعات الشيخ الدمنهوري الخاصة ، يرى الجبرتي أنها مؤلفات الدمنهوري حيث يقول « وأما مؤلفاته فمنها حلبة اللب المصون بشرح الجوهر المكنون» . . . «واحياء الفؤاد بمعرفة خواص الاعداد» . . . «وعين الحياة في استنباط المياه» . . . «والقول الصريح في علم التشريح» . . . «وتحفة الملوك في علم التوحيد والسلوك » منظومة في مائة بيت ، . . «والقول الأقرب في علاج لسع العقرب» . . . « ومنهج السلوك إلى نصيحة الملوك » و« المنح الوفية في شرح الرياضي الخليفية » في علم الكلام « والكلام السديد في تحرير علم التوحيد » ، . . وغير ذلك وغالبها رسائل صغيرة الحجم منثورة ومنظومة اطلعت على غالبها »(١) .

ويمكننا أن نستنتج من تلك الوثائق التاريخية البالغة الأهمية والتي يقدمها لنا كلٌّ من : « الجبرتي » و« الطهطاوي » ، أن الحركة الفكرية العربية بمصر كانت تسير قدماً نحو الإحاطة الموسوعية بالمعارف العلمية .

ولقد كان ذلك بالفعل خارج نطاق المناهج الأزهرية الرسمية . فهؤلاء العلماء - كما رأينا - كانوا في بيوتهم ويسعى طلاب المعرفة إليهم . حيث اتخذوا من منازلهم أمكنة للدرس والبحث في العلوم التي كانت قد أهملت من جانب الأغلبية الساحقة من علماء عصرهم التقليديين .

وبالاضافة إلى ذلك ، فإن ثقافة الجبرتي والدمنهوري وأشباهها لم تخلص بصورة نهائية من أثر المباحث الكلامية والصوفية . .

فالشيخ حسن الجبرتي قد ظل « يملي الدروس بالمنزل ، ويكتب على الفتاوى ، ويراجع المسائل الشرعية ، والقضايا الحكمية مع الديانة ، والتحري والمراجعة ، والاستنباط »(٢) وذلك في الوقت الذي كان يدرس فيه على الشيخ حسام الدين الهندي العلوم : الرياضية والفلكية ، كما كان يدرس عليه بعض الكتب في الفلسفة والتوحيد .

وإذا رجعنا إلى فهرست مكتبة « عمر مكرم » ، نجده يتضمن بعض مؤلفات الشيخ حسن الجبرتي في العلوم الشرعية وبعض ما يشير إلى أثره في العلوم الرياضية .

ففي فهرست مكتبة « عمر مكرم » الخاص بقسم الفقه الحنفي « الأقوال المعربة عن أحوال الأشربة » تأليف العلامة الشيخ حسن بن إبراهيم بن حسن بن علي

(١) الجبرتي : عجائب الآثار ، (ج ٢) ، ص ٢٨ .
(٢) المرجع نفسه : (ج ١) . ص ٤٠٩ .

الزيلعي الجبرتي الحنفي المتوفي سنة ١١٨٨ هـ »[١] .

ويتضمن هذا إلفهرست في القسم الخاص بعلم الميقات « إرشاد السائل إلى أصول المسائل » وهو شرح لشهاب الدين أحمد بن المجدي الشافعي ، المتوفي سنة ٨٥٠ هـ على « الدر المنثور في العمل بربع الدستور » للمارديني . . . وعلى الورقة الأولى خط العلامة الجبرتي »[٢] .

ويتضح لنا من مؤلفات الشيخ الدمنهوري ، عمق اهتمامه بعلم التوحيد والكلام بالاضافة إلى شغفه الشديد بالعلوم الرياضية والطبية .

فلم تقتصر قراءة الشيخ الدمنهوري على كتب ابن سينا الطبية كالقانون والمنظومة الكبرى - كما سبق أن أشار في برنامج شيوخه - بل نراه يضع بعض الأسئلة لعلماء عصره كنوع من الإختبار للذين « يزعمون أنهم علماء »[٣] .

ويمكننا أن ندرك من هذه الأسئلة مدى سعة إطلاع الشيخ الدمنهوري ومعرفته بدقائق كلام الفلاسفة والمتكلمين . . فهو - مثلاً - يطرح أسئلة : « في قول ابن سينا ذات الله نفس الوجود المطلق ما معناه . . . وفي قول أبي منصور الماتريدي معرفة الله واجبة بالعقل مع أن المجهول من كل وجه يستحيل طلبه . . »[٤] وسؤال آخر في (ابطال الجزء الذي لا يتجزأ)[٥] .

ويبدو أن « ابن سينا » فيما ذهب إليه بقوله « إن ذات الله نفس الوجود المطلق » قد فتح الباب على مصراعيه أمام التيارات العديدة للفلسفة الصوفية في الإسلام ، وذلك منذ « السهروردي » الذي فَنَّدَ نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » ، بل فَنَّدَ النظرية الأرسطية في المنطق والمعرفة بصفة عامة .

ونستطيع أن نلمس أثر الحكمة الإشراقية أو المشرقية لابن سينا في السهروردي وفي الفلسفة الصوفية والإسلامية عند كل من ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) وابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) .

---

(١) قسم الفهارس العربية بدار الكتب المصرية : فهرس مكتبة عمر مكرم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، (١٩٣٣) ، ص (١٠٤) .

(٢) قسم الفهارس العربية بدار الكتب العربية : فهرس مكتبة عمر مكرم . ص ١٤٢ .

(٣) الجبرتي : عجائب الآثار : (ج ١) ص . ٣٧١ .

(٤) المرجع نفسه : ص ٣٧١ .

(٥) المرجع نفسه : ص ٣٧١ .

فإن جماع « مذهب ابن سينا كان مقدمة طيبة ، ولا شك ، للحكمة الإشراقية لدى السهروردي ، . . فإن محاولة التحرر من السيطرة الإرسطية كان الطريق المشترك لابن سينا والسهروردي ، كما إن « الشفاء » و « الاشارات » و« التنبيهات » لابن سينا كانت مجالاً خصباً ومدخلا طيباً للمدرسة الاشراقية »(١) .

ولا شك في أن قول « ابن سينا » « إن ذات الله نفس الوجود المطلق» هو القول الذي ردده ـ فيما بعد ـ السهروردي وابن عربي . الأول فيما أطلق عليه « النور الالهي » والثاني فيما اطلق عليه « وحدة الوجود » . وإن كانت صيغة « ابن سينا » السابقة قد عُبِّرَ عنها هنا في الفاظ جديدة مثل « إن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق »(٢) .

وسوف نصادف في أثناء بحثنا عن الطابع الثقافي لهذا العصر ، معالم تأثر أغلب علمائه بالفلسفة الصوفية الاسلامية ، حتى عند أولئك الذين اتجهوا ناحية العلوم الرياضية والطبية كالشيخ الدمنهوري مثلاً .

والجدير بالذكر هنا أن جميع شرّاح التائية الكبرى « لابن الفارض» الصوفي الكبير وكذلك شراح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري . . قد تأثروا بأفكار ابن عربي في القول بوحدة الوجود .

وقد عاش هؤلاء الشراح جميعهم في عصر الشيخ « حسن الجبرتي » والشيخ « أحمد الدمنهوري » ، وقد لاحظ المستشرق الإنجليزي (ي . أ . نيكلسون) هذا التأثر حيث نراه يقول « وقد تأثر بعض(*) شراح التائية الكبرى من المسلمين بأسلوب ابن عربي وأفكاره ، فاعتبروها معبرة عن مذهب وحدة الوجود الذي هو مذهبهم ومذهب ابن عربي »(٣) .

---

(١) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مطبعة المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٩٩ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٤٨٢ .

(٣) نيكلسون (ي . أ .) : في التصوف الاسلامي وتاريخه : ترجمة : د . أبو العلا عفيفي . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧ . ص ١٢٥ .

(*) (يشير إلى شرح عبد الرازق التلمساني وداد القيصري وعبد الغني النابلسي وكلهم شرح التائية لابن الفارض وفصوص الحكم لابن عربي) هامش للمترجم ص ١٢٥ .

٢ ـ الجانب الصوفي في الحياة الفكرية

لقد سبق أن أشرنا آنفاً إلى اتجاه بعض علماء هذا العصر كالشيخ حسن الجبرتي والشيخ أحمد الدمنهوري نحو المعرفة العلمية : الرياضية والفلكية والطبية ، . . ولقد خلصنا إلى أن نزعتهما تلك لم تخلص من أثر للفلسفة الصوفية .

وحتى تكتمل أمامنا صورة الحياة الروحية والثقافية لتلك المرحلة التاريخية . يجب الإشارة إلى الجانب الصوفي في الحياة الروحية للمرحلة السابقة على مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر .

والحق إنّنا قد المحنا في السطور السابقة إلى بعض جوانب تلك الصورة من الحياة الروحية للمجتمع المصري وقتئذ ، غير اننا ـ فيما يبدو ـ بحاجة إلى المزيد من الوضوح .

يحدثنا « الجبرتي » عن مؤلفات الشيخ « عبد الغني النابلسي » فيقول : (ومن مؤلفاته « المقصود في وحدة الوجود » . وفرغ منه في سنة احدى وتسعين وألف ، وتحفة المسألة بشرح التحفة المرسلة » ، والأصل للشيخ محمد فضل ا لله الهندي ، والفتح الرباني والفيض الرحماني ، . .)[1] .

ويضاف إلى ذلك شرحه للتائية الكبرى لابن الفارض ، وشرحه المخطوط لديوان ابن الفارض[*] ، وشرحه المطبوع « لنصوص الحكم » لمحيي الدين بن عربي ، تحت عنوان « شرح جواهر النصوص في حل كلمات النصوص »[**] .

ونجد في كتاب « نصوص الحكم » لابن عربي معالجة شاملة لفلسفته في « وحدة الوجود » وهي النظرية التي خصص لها الشيخ « عبد الغني النابلسي » مؤلفه الذي يشير إليه الجبرتي بعنوان « المقصود في وحدة الوجود » .

وإذا تأملنا فهرس مكتبة السيد عمر مكرم فإننا نجده يحتوي على الكثير من المؤلفات في التصوف وعلم التوحيد . . وتحظى مكتبته بمؤلفاتٍ عديدة لابن عطا الله السكندري . وبعض شروح لمؤلفات محيي الدين بن عربي .

من ذلك « لطائف المنن ، في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي

---

(١) الجبرتي : عجائب الآثار (ج ١) . ص ١٥٩ .

(*) تحت عنوان (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض) انظر الدليل البيبلوغرافي للقيم الثقافية العربية ، مطبعة دار الشعب ١٩٦٥ . ص ٤٢ .

(**) طبع بمطبعة الامانة فى القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ .

الحسن » تـأليف تاج الـدين أبي الفضل المشهـور بـابن عـطاء الله السكنـدري المتـوفي بـالمدرسـة المنصوريـة سنة ٧٠٩ هـ . »(١) وكـذلك (التنـوير في اسقـاط التدبـير لابن عطا الله السكندري)(٢)، ونجد لابن عربي : (كشف الكائنات في قـول محيي الدين « كنـا حروفاً عاليـات » ، وهو شـرح للشيخ « علوان بن عـلي بن عـطيـة » الحمـوي الشافعي المتوفى سنة ٩٣٦ هـ) على منظومة في التصـوف لسيدي محيي الـدين بن عربي أولها : كُنّا حروفاً عاليات : نزَلْنا فِي سُطُورٍ سَافِلَات)(٣) .

وذلك بالاضافة إلى العديد من كتب التراجم الخاصة بالصـوفية منهـا (الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، وهي المعروفة بطبقات المناوي الكبرى تأليف الشيخ محمد الحدادي القاهري الشافعي المعروف بالمناوي المتـوفي سنة ١٠٣١ هـ)(٤) « وبهجـة الأسرار في مناقب السـادة الأخيار » لابن جهضم الهمـداني (ت ٧١٣ هـ) والطبقـات الكبرى للشعراني (ت ٩٧٣ هـ) وثمة شروح عـديدة لمتن « الحكم » لابن عـطاء الله السكنـدري قام بهـا بعض علماء هذا العصـر ، ويذكـر الجبـرتي منهم الشيـخ عـلي بن حجـازي البيـومي الـذي الف (كتبـاً عـديـدة منهـا « شـرح الحكم » لابن عـطا الله السكندري وشرح الانسان الكامل للجيلي(*))(٥) .

وللشيـخ « عبد الله الشـرقاوي » شيـخ الجامـع الأزهر ، ورئيس الـديوان أثنـاء الحملة الفرنسية على مصر . « شرح الحكم »(٦) العطائية يعرف باسم « المنح القـدسية عـلى الحكم العطائيـة »(٧) وقد طبـع طبعات كثيـرة بهامش شـرح ابن عيـاد الـرِّنـدي (ت ١٣٩٢ م) على متن الحكم العطائية .

كما نعثر للشيخ الشرقاوي على حاشية « لأم البراهين » في علم التـوحيد للشيـخ محمـد التلمساني المشهـور بالسنـوسي (ت ٨٩٥ هـ) والتي جاء ذكـرها ضمن فهـرس

---

(١) فهرس مكتبة مكرم : ص ٨١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٥ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٨١ .
(٤) المرجع نفسه : ص ٨١ .
(٥) الجبرتي : عجائب الآثار : (ج ١) ص ، ٣٣٩ .
(*) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي ت (١٤١٧ م) ، وفلسفته الصوفية « امتداد متطور في مدرسة ابن عربي » انظر د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية ص ٥٩٣ .
(٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج ٤ ص ١٧١ .
(٧) د . أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله . ص ١٧٧ .

مكتبة السيد عمر مكرم « حاشية الشرقاوي وهو الشيخ عبد الله بن حجازي الشرقاوي المتوفي سنة ١٢٢٧ هـ على شرح الشيخ محمد بن منصور الهدهدي على الصغرى الموسومة بأم البراهين للسنوسي »(١) .

ومن الجدير بالذكر هنا طبيعة تأويل الشيخ الشرقاوي لمذهب ابن عطاء الله السكندري في « الأحدية » وتفسير الوجود .

فعلى الرغم من أن تصوف ابن عطاء السكندري هو تصوف سُني . . إلاّ أننا نجد الشيخ « الشرقاوي » يقوم بتأويل لمذهبه بحيث يربط بينه وبين مذهب « وحدة الوجود » عند محيي الدين بن عربي .

فلقد لخص ابن عطاء الله مذهبه في الأحدية في الوجود بقوله « الأكوان ثابتة باثباته وممحوة بأحدية ذاته » (٢).

وقد فَسّرَ شراحه كلمة « الأحدية » تفسيراتٍ مختلفة . « على أن شارحاً آخر فَسّرَ الأحدية العطائية ، على أنها مذهب في « وحدة الوجود » « Pantheism » وفسر اصطلاح الأحدية عند ابن عطاء الله بمعناه عند مدرسة ابن عربي ، وهذا الشارح هو الشيخ عبد الله الشرقاوي » (٣).

وهكذا نرى أن التصوف السلفي أو السني ، قد خضع لتأويلاتٍ فلسفية في مجرى التطور العام للحياة الروحية لذلك العصر ، ثمَّ صارت تلك التأويلات الفلسفية للتصوف السلفي « بدعة خطرة » ، شأنها في ذلك شأن الإهتمام بالعلوم الرياضية والفلكية .

ونرى الجبرتي وهو يدافع عن الشيخ « علي بن عبد الشكور » في اتهام الناس له بسبب تأويلاته الصوفية ، التي كانت تذهب إلى القول « بالاتحاد » و« الحلول » . . . الخ/ بقوله « والناس في المترجم مختلفون فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال وأولئك الذين رأوا كلامه فبهرهم نظامه ، ومنهم من يرميه بالحلول والاتحاد وهو إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه »(٤).

---

(١) فهرس مكتبة مكرم : ص ١٢٨ .
(٢) د . أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله . ص ٢٦٠ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٦٠ / ٢٦١ .
(٤) الجبرتي عجائب الآثار : ج ٢ ص ٢٥٢ .

وبالاضافة إلى ذلك ، فإن ثقافة الجيل التالي على جيل الشيخ حسن الجبرتي والشيخ الدمنهوري ، قد صارت في تيار الاهتمام بالمعارف العلمية ، محاولة إصلاح وعيها الصوفي عن طريق الإلمام بالعلوم الرياضية والطبيعية والعلوم الجغرافية والتاريخية .

ونلمس ذلك في ثقافة الشيخ « حسن العطار » والشيخ أحمد الخشاب والشيخ عبد الرحمن الجبرتي .

ويجب علينا قبل العرض السريع لثقافة هؤلاء الرواد الثلاثة . . أن نلتمس نقطة الإنعطاف في ثقافة هذا الجيل ، والتي يمثلها ـ هنا ـ الشيخ أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي .

ويطلق « الجبرتي » على « الزبيدي » في كل مناسبة يذكره فيها اسم « شيخنا » .

ولد الزبيدي سنة (١١٤٥ هـ) وأصله من (واسط) بالعراق ، ومولده بالهند ، ومنشؤه في (زبيد) باليمن ، وصل إلى الحجاز وأقام بمصر . وتوفي بها في عام (١٢٠٥ هـ) .

ويصف « الجبرتي » إضافة « الزبيدي » بالنسبة لعلماء عصره والمتمثلة في حرصه : « على جمع الفنون التي أغفلها المتأخرون ، كعلم الإنساب والأسانيد ، وتخاريج الأحاديث ، وإتصال طرائق المحدثين والمتأخرين بالمتقدمين ، والف في ذلك كتباً ورسائل ومنظومات وأراجيز جمة ، . . ويعرف اللغة التركية والفارسية »[١] .

كما كان يقوم بـ « قراءة مقامات الحريري »[٢] ، ويُفهِّم معانيها اللغوية لطلاب عصره .

وَشَرْحُ « الزبيدي » لقاموس « الفيروز ابادي » المسمى بـ « تاج العروس في شرح جواهر القاموس » شاهد على سعة اطلاعه في علوم اللغة والأدب والتاريخ والطبقات والأنساب والسير والجغرافيا ، كما يشهد على عمق معرفته بالغريب والمولد والأعجمي والعامي من الألفاظ ، وقد ساعده على ذلك معرفته باللغات : التركية والهندية والفارسية .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢١١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢١٣ .

ويبـدو أن « الـزبيـدي » بحرصـه عـلى إتصـال طـرائق المحـدثـين والمتـأخـرين والمتقـدمـين ، وبـاهتمـامـه بجمـع الفنـون التي أغفلهـا المتـأخـرون كعلم الأنســاب والأسـانيد ، كـان على درجـة عميقة من الحس التـاريخي ، وهو مـا يتضح جليـاً على صفحات عمله الخالـد وهو « شـرح القامـوس » ، حيث نراه يعنى عنـايةً فـائقةً بـذكر الأعـلام والأمـاكن والبلدان ، مستغــلا في ذلـك الكثــير من كتب التـاريــخ والسـير والطبقات .

ويمكننا أن ندرك رواسب هـذا الحس التاريخي عنـد تلاميـذه من الجيل التـالي ، وخاصة عند مؤرخنا الشيخ « عبد الرحمن الجبرتي » ، بيـد أن الشيخ « الـزبيدي » قـد اندفع فيها بعد في دراسـات صوفيـة عميقة . حيث نـراه يؤلف « قلائـد المنن في تحقيق كلام الشاذلي أبي الحسن » و« المنح العليـة في الطريقة النقشبندية » ، . . و« شـرح على حزب البرِّ للشاذلي » وتكملة على شرح « حزب البكري » للفاكهي ، ورسالة في تحقيق قول أبي الحسن الشاذلي وليس من الكرم إلى آخره ، . . »[1].

ويبدو أن مرحلة التصوف كانت من المراحل المتأخرة في حياة « الزبيـدي » والتي ختمهـا بتأليفـه لشرح « احيـاء علوم الدين » للغـزالي ، وهو المسمى « اتحـاف السـادة المتقين في شرح احياء علوم الدين » .

ويحدثنا « الجبرتي » عن هذا الإنعطاف الروحي في حياة شيخه « الزبيدي » بقوله « واتفق أن مولاي محمد سلطان المغرب رحمه الله وصله بصلاتٍ قبل انجمـاعه الأخـير وتزهده وهو يقبلها بالحمد والثناء ، فأرسل له سنة إحدى ومائتين صلة لهـا قدر فـردها ، وتورع عن قبولها . . وعلم السلطان ذلك من جوابه ، فـأرسل إليـه مكتوبـاً قرأتـه وكان عندي ، ثم ضاع ، مضمونه العتاب والتوبيخ في رد الصلة ، ويلومـه أيضاً عـلى شرحه كتاب « الاحياء » . ويقـول له : كـان ينبغي أن تشغل وقتـك بشيء نافـع غير ذلك ويذكر وجه لومه له في ذلك وما قاله العلماء وكلاماً مفحماً مختصراً مفيداً »[2] .

وإذا كان عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤ ـ ١٨٢٢) قد اكتسب الحس التاريخي من شيخه الزبيدي قبل انعطافه الصوفي في مرحلتـه العلمية الأخيـرة ، فقد ورث الجبـرتي عن والده الإهتمام بالمعرفة العلمية .

ولقـد كان نمـو الوعي التـاريخي والتمسـك بـالمعـرفـة العلميـة ، أخص مميـزات

(١) الجبرتي : عجائب الآثار : (ج ٢) ص ٢١٦/٢١٧ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢١٦ .

الاصدقاء الثلاثة : عبد الرحمن الجبرتي ، وإسماعيل الخشاب ، وحسن العطار .

ويصف الجبرتي صداقته لاسماعيل الخشاب (ت ١٢٣٠ هـ) كاتب « الديوان في أثناء الحملة الفرنسية على مصر بقوله « اخونا ومحبنا في الله تعالى السيد إسماعيل بن سعد الشهير بالخشاب كان أبوه نجاراً ، وولد له المترجم فتولع بحفظ القرآن ثم بطلب العلم ، وتمسك بمطالعة الكتب الأدبية والتصوف والتاريخ . . وبعد أن رجع صاحبنا العلامة الشيخ حسن العطار(*) من سياحته مازح المذكور (**) وخالطه ورافقه ولازمه ، فكانا كثيراً ما يبيتان معاً ، . وكثيراً ما كانا يتنادمان بداري لما بيني وبينهما من الصحبة الأكيدة ، والمودة العتيدة ، فكانا يرتاحان عندي ، ويطرحان التكلف التي هي على النفس شديدة ، ويتمثلان بقول من قال :

« في انقباض وحشمة فإذا ... رأيت أهل الوفاء والكرم
أرسلت نفسي على سجيتها ... وقلت ما قلت غير محتشم»

ثم يتجاذبان أطراف الكلام فيجولان في كل فن من الفنون الأدبية ، والتواريخ والمحاضرات ، . . واستمرت صحبتهما حتى توفي المترجم(**) وبقي بعده الشيخ حسن فريداً عمن يشاكله وترك نظم الشعر واشتغل بما هو خير من ذلك ، وأبقى ثوابا فيما هنالك من تقرير العلوم ، وتحقيقها ، والتأليفات المتنوعة في الفنون المختلفة ، وهو الآن على ما هو عليه من السعي في خدمة العلم واقراء الكتب الصعبة » .(١)

وتلك ولا ريب صورة نادرة للحياة العلمية والاخلاقية لهؤلاء الرواد الثلاثة ، ولعلها تعكس لنا مدى تقدم الوعي التاريخي ، ومدى الاخلاص للصداقة بين العلماء ، وهو إخلاص نادر وسط تراكم هائل من صور النفاق والمهادنة في هذا العصر والذي يرجع - كما يقول الجبرتي - إلى تفاقم الخطوب ، وتزايد الكروب ، وكثرة التلون بين العلماء والناس لميلهم إلى أرباب الدنيا من بكوات وأمراء .

ويشير « الطهطاوي » إلى مشاركة الشيخ « حسن العطار » للشيخ الدمنهوري في الإحاطة بالعلوم والمعارف التي أخذ « الدمنهوري » بالإشتغال بها فيقول : « وكان للمرحوم العلامة الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر مشاركة في كثير من هذه العلوم حتى

(*) (١٧٧٦ - ١٨٣٥)
(**) يقصد إسماعيل الخشاب .
(١) المرجع نفسه : ص ٢٥٥ .

في العلوم الجغرافية ، فقد وجدتُ بخطه هوامش جليلة على كتاب « تقويم البلدان » لإسماعيل أبي الفداء سلطان حماة المشهور أيضا بالملك المؤيد للشيخ المذكور أيضاً وجدتها بأكثر التواريخ ، وعلى طبقات الأطباء وغيرها ، وكان يطلع دائماً على الكتب العربية من تواريخ وغيرها ، وكان له ولوع بسائر المعارف البشرية مع غاية الديانة والصيانة ، وله بعض تآليف في الطب وغيرها »[1] .

لقد تجاوز هؤلاء الرواد الثلاثة العقد الرابع من أعمارهم ، حين دخل بونابرت القاهرة في (٢١ يوليو ١٧٩٨) وبذلك تكون حياتهم الثقافية قد تشكلت تحت تأثير العلوم والمعارف التي تم اكتسابها من خلال تطويرهم للتراث العلمي العربي .

فمن الوهم التاريخي العريض إذن التصور بأنهم لم يكتسبوا خصالهم الفكرية إلا بعد اتصالهم بعلماء الحملة الفرنسية .

بل كان لنضجهم العلمي السابق على مجيء الحملة الفرنسية ، اثره في تجاوبهم مع مظاهر العلم والحضارة الفرنسية التي جلبت مع تلك الحملة من أجل البحث عن الحقيقة أو التظاهر بها .

٣ ـ الظهطاوي والطنطاوي وبداية الاتصال العربي بالفكر الأوروبي .

وما ان نصل إلى أحد تلامذة الشيخ حسن العطار وهو رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) حتى نلمس بوضوح بداية الإتصال المباشر بالعقلية الأوروبية ، ولا سيما أفكار عصر التنوير الفرنسي ، وفي تلك السنوات التي قضاها في فرنسا (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) .

ففي فرنسا اتسعت دائرة قراءات « الطهطاوي » في الفلسفة اليونانية ، والميتولوجيا والتاريخ القديم ، وخاصة التاريخ المصري ، والجغرافيا والمنطق والرياضيات . مع تركيز خاص على دراسة الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر لدى كل من « فولتير » و« روسو » « وديدرو » و« مونتسكيو » .

لقد كان الطهطاوي من جيل المثقفين المصريين الذين أحسوا حقاً « بأن الثقافة الأزهرية وحدها لم تعد تتلاءم مع ظروف عصرهم وأحسوا بضرورة دعوة مواطنيهم إلى

---

(١) الطهطاوي : مناهج الألباب . ص ٣٧٦ .

الإستفادة من علوم الغرب »[1]

وكـان موقف « الـطهطاوي » بـالنسبـة للحضـارة الغـربيـة بصفـة عـامـة ، هـو الأحساس « بمظاهر التفوق في نظمها السياسية وبعض تقاليدها وعاداتها » . [2]

لقد حاول الطهطاوي تكييف أفكاره ومعارفه الأزهـريـة التقليديـة مع الأفكـار والمعارف الغربية . حيث نراه ينظر إلى العلوم العصريـة على أنها علوم إسـلامية نقلهـا الأجانب إلى لغاتهم .

وهو عندما يتأمل نظام الحكم الديمقراطي في فرنسا ، براه يفكر في نظام الشورى في الشريعة الاسلامية ، كـما نجده يكيف مفهـوم الوطن « والـوطنية » بمفهـوم عام عن الإخاء في الدين ، أو الأخوة الاسلامية .

يقول الطهطاوي حول أهمية العلوم العصرية الأوروبية ، بعـدما يشـير إلى عجز « محمد علي » عن تطوير الأزهر « ولو أنه أعلى منار الوطن ورقاه ، فلم يستطع إلى الآن أن يعم أنوار هذه المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر الأنور ، ولم يجذب طلابـه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمة التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر . لا سيما وأن هذه العلوم الحكميـة العلمية التي يـظهر الآن أنها اجنبيـة وهي علوم إسلاميـة نقلها الاجـانب إلى لغـاتهم من الكتب العـربيـة ، ولم تـزل كتبهـا إلى الآن في خـزائن ملوك الاسـلام كـالذخيـرة . بل لا زال يتشبث بقـراءتهـا ودراستهـا من أهـل أوروبـا حكـماء الأزمنـة الأخيرة »[3] .

وعندما يتحدث الطهطاوي في مطلـب « تعميم أبناء الوطن في مكـارم الأخلاق بدون تفرقة ولا نظر للاختلاف في الدين » . . نراه يكيف فكرة الأخوة الاسـلامية مـع فكرة الإخاء في الوطن وذلك بـالرجـوع إلى الاحاديث النبـوية لـلاستشهاد عـلى الإخاء الـذي أشار إليـه «ﷺ بقـولـه «المسلم أخـو المسلم» . . ولا مـانـع أن يعمم في مكـارم الاخـلاق فجميع مـا يجب على المؤمن لأخيـه المؤمن منها يجب عـلى أعضاء الـوطن في حقـوق بعضهم على بعض لـما بينهم من الأخوة الـوطنية فضـلا عن الأخوة الـدينيـة ، فيجب أدباً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص

(١) د . عبد المحسن طه بـدر : تطور الـرواية العـربية الحـديثة في مصـر . دار المعارف ، القـاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٢٠ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٠/٢١ .

(٣) الطهطاوي : مناهج الألباب ص ٣٧٤ .

شـرف الوطن واعـظامه وغنـاءه وثروتـه لأن الغني إنما يتحصـل من انتظام المعـامـلات وتحصيل المنافع العمومية وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية . فلذلك بَيَّنَ عليه الصلاة والسلام قـوله « المسلم أخـو المسلم » بقولـه أي « **لا يدخل عليه ضررا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله لأن ذلك قطيعة محرمة تنافي الأخوة** »[1] .

فـالفكر السيـاسي والإجتماعي الـذي يقدمـه لنا الـطهطاوي وخـاصة في كتـابه « مناهج الالباب المصرية » والذي صدر في عام (١٨٦٩) وهو تطوير أو تكييف للنظريات السياسية الإسلامية التقليدية .

وهو ـ هنا ـ يمثل لنا ـ بحق ـ جيـل دعاة التنـوير الـذين كانـوا يستشعرون ريـاح التغيـير من الغرب ويفتحـون لها صـدورهم ، لأنهم لم يرتـابوا فيـما تحمله من جـراثيم الإستعمار »[2] .

ورغم ذلك لا يمكن للباحث تجاهل الدور الطليعي العظيم لرفاعة الطهطاوي في تاريخ الفكر العربي الحديث .

فلقد ظلت أفكار الطهطاوي تراوده حول إمْكانية تطوير الشريعة الإسلامية نحو نظام للحكم السياسي يكون أقل استبداداً من الحكم المطلق لمحمد علي واسرته .

ولقـد الهمت افكاره السيـاسية عن الحكم النيـابي في فرنسـا ، الجيـل التـالي من المثقفين العرب ، اعادة النظر في « نظام الحكم » في التراث كما ساعـدت على تـطوير الفكر السياسي الاسلامي . وخاصة فكرة نظام الشورى في الشريعة الاسلامية ، وهي الفكرة التي حاول أن يطبقها الخديوي إسماعيل بـإنشاء مجلس شـورى النواب في عـام (١٨٦٦) ، والذي عرف في عهـد توفيق بـاسم « مجلس النواب » . . . وهـو المجلس الذي افتتح في ٢٦ ديسمبـر ١٨٨١) ، أي قبل الثورة العرابية بعام واحد .

ولقد كانت تلك المجالس بالفعل ، مجرد مـظاهر شكليـة للحكم الإستبدادي في عهد أسرة محمد علي ، ورغم ذلك لا يمكننا تجاهل أثـر الفكر السيـاسي الذي عـرضه الطهطاوي لمواطنيه . وخاصة افكار الثورات الفرنسية في (١٧٨٩ ، ١٨٣٠) .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩٩ .

(٢) د . شكري عياد : أدبنا المعاصر بين التغيير والاستمرار . مجلة المجلة يناير ١٩٦٩ . ص ٥ .

ولقد كانت تلك الأفكار مصدر الهـام سياسي لأحمد عرابي (١٨٣٩ - ١٩١١) ابن الفلاح الذي قضى في دراسة العلوم الشرعية بالأزهر مدة أربع سنوات .

وسواء أكانت معرفة « عرابي » بتاريخ الثورة الفرنسية والحروب النابليونية قد جاءت عن طريق قراءته لما قدمه الطهطاوي عن الثورة الفرنسية ونظم الحكم الغربية، أم عن طريق الكتب المترجمة التي قام بها بعض طلبة البعثات والتي كان يشرف عليها الطهطاوي بنفسه ، فلقد كانت لتلك المعرفة أثرها الحاسم في تمسك عرابي - بالمطالبة بالدستور والحكم النيابي وأن يعمل كما يقول في موجز حياته الذي كتبه لجرجي زيدان على « نيل الحرية والعدل والمساواة لأهل بلادي المساكين »[١] .

ويذكر الإمام « محمد عبده » في مذكراته أن تمسك الزعيم أحمد عرابي بالحكم النيابي يرجع إلى اطلاعه على الكتب المترجمة « وكان يطالع في الجرائد ، وفي بعض الكتب المترجمة من اللغات الأوروبية ، ويسمع من بعض المطلعين على أحوال ممالك أوروبا أن مجالس النواب في تلك الممالك هي القائمة بحفظ أصول النظام ، وهي القاضية على كل حاكم بالتزام حدوده والحاجبة للاستبداد في الأرواح والأموال »[٢] .

ولقد كانت خبرة الثورات الفرنسية التي عرضها الطهطاوي لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الحديث ، موضع اهتمام شديد بالنسبة للزعماء الوطنيين في ذلك الوقت ، كما ترجم الطهطاوي القانون المدني الفرنسي وهو قانون نابليون .

فما إن قرأ عرابي كتاباً مترجماً عن تاريخ نابليون ، حتى عمد إلى دراسة عامة للتاريخ الغربي والعربي معاً ، عاملا في الوقت ذاته على تطوير فكرة نظام الشورى في الشريعة الاسلامية على أضواء ما قرأ من نظم الحكم الدستوري في الغرب .

فلما قرأ عرابي « كتابا باللغة العربية عن تاريخ نابليون بونابرت ، ولما طالعه شعر بحاجة مصر إلى حكومة شورية دستورية ، وتاقت نفسه إلى كثير من التواريخ الغربية وزاد ميله إلى حكم الشورى »[٣] .

وبذلك تكون حركة الاستنارة ، التي ساهم فيها الطهطاوي بجهوده الفكرية

---

(١) جرجي زيدان : بناء النهضة العربية ، كتاب الهلال ، ١٩٥٧ ، ص ٤٣ .

(٢) محمد عبده : مذكرات الإمام محمد عبده دار الهلال ، بتحقيق طاهر الطناحي : (بدون تاريخ) ، ص ١١١ .

(٣) عبد الرحمن الرافعي : الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي ، (ط ٣) ، ١٩٤٩ . مطبعة السعادة بمصر . ص ٨١ .

الخارقة ، قد أدت دورها الطليعي في الحياة الفكرية العربية بمصر منذ منتصف القرن التاسع عشر .

ومن علماء الأزهر الذين تتلمذوا على الشيخ حسن العطار ، الشيخ محمد عياد الطنطاوي (١٨١٠ - ١٨٦١) .

والذي جاء تأثيره في الحياة الثقافية العربية بطريق غير مباشر . . وهو تأثير فعال وأصيل ، وإن كانت فترة اختماره قد مكثت أمداً ليس بالقليل .

لقد تتلمذ على الشيخ عياد الطنطاوي عدد من الأدباء السوريين الذي ساهموا فيما بعد مع بطرس البستاني في تطوير الثقافة العربية بالشام . . كما تتلمذ عليه عدد من المستشرقين الأوروبيين الذين لعبوا - فيما بعد - دوراً بارزاً في نقل الأدب العربي والفكر العربي إلى مرحلة جديدة من البحث العلمي .

وتؤكد لنا شروح « الطنطاوي » على بعض المؤلفات اللغوية والمنطقية التي كانت تدرس بالأزهر تلمذته على الشيخ حسن العطار ، فمن مصنفاته في القاهرة (تقييدات على شرح الأزهرية لمؤلفها الإمام خالد ، مع التعرض لحاشيته المشحونة بغرر الفوائد ، لشيخنا خاتمة المحققين والنظار ، مولانا الشيخ حسن العطار)[1] ونجد له أيضاً (تعاليق على حاشية المقولات للعطار)[2] . .

وتأثراً بالعطار يأخذ الطنطاوي في الإهتمام بالمعارف العلمية ، حيث نجد له حاشية على « رسالة في العمل بربع المقنطرات للعلامة سبط المارديني »[3] ورسالة في الحساب باسم «منتهى الآراب في الجبر والميراث والحساب»[4] كما نجد له حواشيَ كثيرة في علم التوحيد .

ومن تلاميذه الشيخ عياد الطنطاوي (الذين تركوا أثرا في الآداب العربية والمجتمع . . السوري الأصل الشيخ يوسف الأسير (١٨١٥ - ١٨٨٦) الذي قضى في الأزهر سبع سنوات وتتلمذ على الطنطاوي . . .والأسير كان - فيما بعد - مدرساً لرجال

(١) كراتشكوفسكي : حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي ترجمة كلثوم عودة . مراجعة عبد الحميد حسن ، ومحمد عبد الغني حسن مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون . مطبعة الشعب، القاهرة ١٩٦٤ . ص ١٢٣ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٧٠ .

(٣) المرجع نفسه : ص ١١٨ .

(٤) المرجع نفسه : ص ٨٥ .

القضاء في اسطنبول ، ومختلف بلدان سورية ، وخصوصاً في بيروت حيث اشترك مع بطرس البستاني في أعماله الأدبية والإجتماعية ، وكان يوسف الأمير معلما للسياسي الشاب (هرثمان) الذي غدا فيما بعد مستشرقاً مشهوراً مطلعاً على الآداب العربية العصرية)[1] .

لقد رفض الطنطاوي الإنخراط في سلك الخدمات التعليمية بمدارس محمد علي ، أو ما كان يطلق عليه اسم « خدم الباشا » مفضلاً القيام بالتدريس في المدرسة الإنجليزية كأستاذ للغة العربية ، ويشرح لنا سبب ذلك بقوله في ترجمته الذاتية « وكنت اعلم في مكتب الانجليز في مصر . . وأما خدم الباشا فإني دعيت إليها كثيراً ، ومع ذلك لم أجد نفسي تميل إليها ، وذلك لأسبابٍ منها : ـ إن من ذهب إليها لا يقدر أن يكون له درس في الأزهر »[2] .

وظل الطنطاوي فخوراً بالأزهر وبمواد دراسته فيه « وقرأت المقامات الحريرية في الأزهر ، وشرح الزوزني على المعلقات ، وما علمت أحداً قبلي قرأهما فيه ، وقرأت البردة ، وبانت سعاد ، والتحفة في الحساب »[3] .

ويصف الطنطاوي في ترجمته الذاتية ظروف اللقاء بينه وبين بعض المستشرقين في مصر بقوله « وألجأني الدهر إلى الكسب ، فعاصرت بعض الفرنج المقيمين بمصر ، وأول من عاشرته حضرة « الخواجة فرنيل » ، وهو يحب العربية بالطبع فكان يحثني دائما على الإشتغال ، وهو الآن قنصل جده وبسببه تقويت في العلوم الأدبية ، لأني كنت أقرؤ ها معه ، وهو كان من أهل التحقيق والتدقيق ، وله توقفات حسنة ، وبنات أفكار جميلة ، وقد كتب رسائل فيما كان يقرأ معي كترجمة « الشنفري » ، و« أيام العرب » . الخ ، . . . ونوه بذكرى فيها ، ثم رغبتي في اللغة الفرنساوية ، . . ثم اجتمعت على غيره بسببه «كالخواجه وائل » النمساوي ، و«الخواجة برونير » الحكيم بالقصر العيني سابقا ، و« الخواجة بيرون » مدير القصر العيني الآن ، وقد قرأ معي كثيراً من ترجمات الأغاني وأنساب العقد(*) ، . . . ثم من جملة من قرأ عليّ من الفرنج الخواجة « نقوله موضن »(**) المسكوبي ، ثم « الخواجة فرين المسكوبي » ، ثم سألاني

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣١ ـ ٣٢ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١١٣ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١١٢ .
(*) يقصد العقد الفريد لابن عبد ربه .
(**) تحريف لاسم « نقولا موخن » أحد المهتمين بالدراسات الشرقية .

الذهاب إلى « بتربورغ » فأجبت ، ثم بعد انقضاء الزمان اللازم لتوفية هذا الأمر حضرت إلى بتربورغ »[1] ويذكر « فرنيل » (Fresnel) (١٧٩٥ ـ ١٨٥٥) صاحب كتاب « تاريخ العرب قبل الاسلام » ومترجم شعر الشنفري إلى الفرنسية « إنه مدين للطنطاوي ، وإنه الشيخ المصري الوحيد في هذا الوقت الذي يدرس لغته بمحبة واهتمام ، ويدرس كتب الآداب العربية القديمة . »[2]

كما يدين له بالفضل المستشرق الإنجليزي « ادوارد وليام لين » (Lane) (١٨٠١ ـ ١٨٧٦) صاحب كتاب «المصريون المحدثون» وعاداتهم وصاحب المعجم العربي الانجليزي » ومترجم « الف ليلة وليلة » إلى الانجليزية بمعاونة الشيخ الطنطاوي . . « وعندما نقل « الف ليلة وليلة » إلى الإنجليزية نقلها عن نسخة صححها وعلق عليها الشيخ الطنطاوي الذي « يمكن أن نسميه بلا تردد : أول عالم لغوي في أول مدرسة عربية في ايامنا »[3] .

ولم ينحصر تلاميذ « الطنطاوي » في المستشرقين الفرنسيين والانجليز فحسب بل أمدّ الأمر حتى درس عليه المان أيضاً . نذكر « Weil » (١٨٠٨ ـ ١٨٨٦) الذي اشتهر فيما بعد كمؤرخ للخلافة ، . . وقد قضى أربع سنوات في القاهرة ، ودرس على الشيخ الطنطاوي في وقت واحد مع « فرنيل »[4] . . . وكان من بين تلاميذه من المستشرقين الروسيان « موخين » « وفرين » الأول كما يقول الطنطاوي قد (قرأ على شيء من المعلقات وأخبار شعرائها وله دراية بكثير من اللغات كالفرنسية والتركية »[5] والثاني « يذكره الطنطاوي في عداد تلاميذه أسوة بموخين » [6] .

وكنتيجة معقولة للمؤثرات المتبادلة بين الطنطاوي وهؤلاء المستشرقين ، أخذ الطنطاوي في الإهتمام بالفولكلور فظهر له « حال الاعياد والمواسم في مصر ، . . كتاب الحكايات ، . . التحيات المعتادة في كلام العامة » [7].

---

(١) المرجع نفسه ص ١١٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٧ ـ ٣٨ .
(٤) المرجع نفسه : ص ٣٩ .
(٥) المرجع نفسه : ص ٤١ ـ ٤٢ .
(٦) المرجع نفسه : ص ٤١ .
(٧) المرجع نفسه : ص ٩٨ .

كما تعلم العديد من اللغات الأجنبية ، تعلم الفارسية وترجم (الباب الأول من كلستان السعدي)[1] .

كما نراه يتعلم اللغة الترية ووضع (القاموس التتري - العربي . . ربما كان تأليفه تحت تأثير تعرفه ببعض التتر من بين أهالي بطرسبرج)[2] .

وتعلم اللغة الروسية ، وألف بها (قواعد اللغة العربية باللغة الروسية)[3] وتعلم اللغة الفرنسية وألف بها (أحسن النخب في معرفة لسان العرب « Traitede La Langue arabe vulgaire : Par Leschaikh Muhammud Ayyadel - Tantauy, Leipsic, 1848 »

هذا الكتاب اكسب طنطاوي شهرة علمية عظيمة في بيئات غرب أوروبا . . . وقد استقبل فليشر « Fleischer » رئيس المستعربين الالمان الكتاب حين صدوره بتقريظ . . . مشيرا إلى أنه خطوة كبيرة إلى الامام بالنسبة لوقته ، إذ في ذلك الوقت فقط بدت دراسة اللهجات العامية والإهتمام بها من عالم محترم ، كأنها حدث أدبي كبير . . . ولقد كان الطنطاوي مفرداً في فهم مهمة علم اللهجات بين معاصريه من رجالات النهضة العربية الكبار »[4]

ووضع الطنطاوي باللغة الفرنسية أيضا ملاحظات على مختارات رحلة « ابن جبير » وملاحظات على ترجمة بعض « الأشعار العربية » و« قاموس فرنسي في اللهجة المصرية »[5] .

ويذكر المستشرق الالماني «Wallin» دراسته معه باللغة الالمانية . . . وهكذا إلى جانب لغته العربية ، كان له المام بست لغات أخرى ، وهذا أفق كان بعيداً عن مواطنيه في ذلك الوقت[6].

لقد اهتم الطنطاوي بتاريخ الأدب العربي القديم ، وكان تدريسه « للمعلقات » و« لمقامات الحريري » في الأزهر موضع اعتزاز شديد من ناحيته فهو أول من قام بهذا

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٠١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٠١ .
(٣) المرجع نفسه: ص ٩٨ .
(٤) كراتشكوفسكي : حياة الشيخ محمد عياد . ص ١٠٣ .
(٥) المرجع نفسه: ص ١٠٦ .
(٦) المرجع نفسه: ص ١٠٢ .

العمل في تاريخ الأزهر ، ولقد ظل متابعاً لعمله الأدبي بصورة طيبة . . فقام بشرح « المبرد » للامية العرب للشاعر الجاهلي الشنفري . . ونعثر له على تعليقات وشروح لديوان المتنبي وكتاب الايضاح في شرح سقط الزند للشيخ أبي زكريا يحيى التبريزي ، وله أيضا (مختصر الأغاني كراسة منقولة من كتاب الاغاني للاصفهاني (ت ٣٥٦ - ٩٦٧) . . . على الهامش تصحيحات وملاحظات كثيرة مكتوبة بيد الطنطاوي ، وأحياناً نجد بعض كلمات باللغة الفرنسية ، والمخطوط مكتوب في العهد المصري ، وربما كتب حينما كان الطنطاوي يدرس لـ «Frsenel» و«Perron» عندما اختمرت فكرة طبع كتاب الأغاني)[1].

كما نجد له ملاحظات على مجمع الامثال « للميداني »(ت ٥١٨ هـ-١١٢٤ م) .

ونراه يطالع «ريحانة الالباء » لشهاب الدين الخفاجي المصري المتوفى سنة ١٠٦٩ م وصاحب المؤلفات العديدة في علم اللغة العربية وما أقحم عليها من الكلام المعرب أو الدخيل أو المولد ، وكلها مباحث كانت موضع عناية الشيخ الطنطاوي .

وللشهاب الخفاجي شرح « دره الغواص » للحريري . . « وشفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل » .

ومن الطريف أن نذكر أن كتاب « ريحانة الألباء» للشهاب الخفاجي كما يقول الطنطاوي .

« انتهى مقابلته بقدر الطاقة على يد الفقير عبد الرحمن الجبرتي سحر ليلة الاثنين لعشر خلون من شهر رمضان المعظم سنة ١٢١٢ »[2]، ونجد أن المكتوب بعد هذا ملاحظة هو : (عن قراءة المخطوط : حسن بن محمد العطار وبقلم رصاص : طالعه مطالعة تدبر الفقير محمد عياد الطنطاوي)[3].

لقد كان اهتمام الطنطاوي في بداية حياته الأدبية والعلمية يدور حول حياة العرب قبل الاسلام متلمساً أبعاد ذلك الأمر عند شعراء المعلقات وشعرالشنفري وأمثال الميداني ، وأغاني الاصبهاني ، وحياة العرب قبل الاسلام ، هي ميدان جد خطير ، ويرتبط اقتحام هذا الميدان الوعر المسالك ، بجهود المستشرقين الأوروبيين ، وقد مهد

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٣٦ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٥ .
(٣) المرجع نفسه . ص ١٤٥ .

لهم الطنطاوي طريق دراستهم .

ثم كان اهتمام الطنطاوي بعد ذلك بالفولكلور العربي ، وهو أيضا ميدان جد خطير، لاحتوائه على ظاهريات روح الشعب العربي كنواة، وسر خفي، وإن يقتحم عالم أزهري محترم هذا الميدان الذي ظل لفترة طويلة محتقراً من جانب الأدب الرسمي أو الأدب الفصيح ليعد مفخرة جليلةً للشيخ عياد الطنطاوي .

وانتهى المطاف بالشيخ عياد إلى دراسة تاريخ الخلافة في الشرق الإسلامي حيث نجد له محاضرات في (تاريخ الخلافة حتى عهد فتوح المغول)[١] .

كما نراه يهتم بتاريخ البلد الذي وصل اليه في الشمال ، فيترجم عن الروسيه (تاريخ الروسيا الصغير لأوسترالوف)[٢] .

ثم يضع في عام (١٨٥٠) أكبر مؤلفاته الأدبية في وصف روسيا تحت عنوان (تحفة الأذكيا بأخبار بلاد روسيا)[٣] ويصف فيه على غرار « الطهطاوي » في وصفه لفرنسا في كتابه (تخليص الأبريز في تلخيص باريز) طبائع الروس وعاداتهم، بعدما يتناول بالدرس نشأة روسيا وتاريخ بطرس الأكبر وبطرسبرج . .

إلا أن المرض اقعده في سنيه الأخيرة ، عن تكميل العديد من مشروعاته الأدبية والعلمية ، حيث أخذ الشلل يهدد حياته ، ولكنه مع ذلك ظَلَّ متشبثا بامكان القيام بعمله العقلي . . وخط بيده العاجزة مئات الأوراق .

لقد كانت حياته في تلك الآونة كما يصفها كراتشكوفسكي « حياة أشبه برواية أو بصيغة أخرى : حياة اشبه بمأساة »[٤]. ولكن حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي بأكملها تبدو لنا الآن حياة اشبه برواية هزلية . . خاصة بالنسبة لنا نحن الذين نجهل كلية العديد من أبحاثه العلمية الرائدة . . وظلت فريدة مؤلفاته الأدبية عن « وصف روسيا » غريبة عن المثقفين العرب ، حيث (لم تبلغ في الشرق إلا اسطنبول)[٥] .

ونستطيع أن نفهم لماذا اهتمت تركيا بمؤلفات الطنطاوي ، الأستاذ بجامعة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٦٤ .
(٢) كراتشكوفسكي : حياة الشيخ عياد. ص ٩٧ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٩٥ .
(٤) المرجع نفسه ص ١٠٨ .
(٥) المرجع نفسه ص ٨٤ .

بطرسبرج ، لقد ظلت روسيا تطرق أبواب الأستانة بالمعارك والحروب المستمرة ، فما كان على سلاطين الباب العالي إلا أن يفحصوا بدقة كل ما يدور في الحياة الروسية والمجتمع الروسي . على أن الحروب الروسية ـ التركية، لم يتوقف تأثيرها عند حدود اسطنبول ، بل كانت موضع اهتمام كل الشعوب العربية وقتئذ ، وكان من نتائجها بالنسبة لتركيا ، أن تطورت نظمها السياسية ، فأعلنت عقب هزيمتها في حربها مع روسيا في (١٨٧٦) انشاء أول مجلس نيابي على الطراز الأوروبي .

ولقد سَرَتْ عدوى الحياة الدستورية والنيابية على أثر ذلك إلى العرب المصريين ، وَيَعِدُّ محمد عبده في مذكراته عن الثورة العرابية تلك الحرب الروسية التركية في عام (١٨٧٦) وما نتج عنها ، من أهم الدوافع الأساسية التي كانت وراء العرابيين في المطالبة بانشاء مجلس نيابي وإعلان الدستور .

فعلى الرغم من أثر العلاقات الروسية ـ التركية في الحياة المصرية ، . لم يصل كتاب الطنطاوي عن وصف روسيا إلى مصر ولم يبلغ في الشرق العربي إلا اسطنبول .

ولقد فطن « أحمد عبيد » أحد تلاميذ « رفاعة الطهطاوي » بمدرسة الألسن إلى أهمية تاريخ روسيا بالنسبة للقضية الشرقية برمتها ، فترجم ـ وربما كان ذلك بايعاز من الطهطاوي ـ كتاب « فولتير » عن « بطرس الاكبر » .

لقد كان كل من الطهطاوي والطنطاوي ، من أية زاوية ننظر منها إليهما ، بمثابة استمرار حيّ وأصيل للشيخ « حسن العطار » ، والذي بث فيهما حب المعرفة أياً كان مصدرها وأيا كانت مصاعبها .

ويقف كل منهما الآن أمامنا كدليلٍ حيٍّ على مقدرة الحياة العربية في تطوير ذاتها ، نحو عالم أفضل ، خاصة ، وأن احدهما جاء من قلب ريف الصعيد ، بينما جاء الآخر من صلب ريف الوجه البحري ، كما أن محاولة تغلبهما على ضيق أفق معاصريهم لمأثرة جليلة ونادرة في تاريخ الفكر العربي الحديث بمصر .

وينتهي عند الطهطاوي والطنطاوي فصل هام من هذا التاريخ ، حيث ينتهي فصل حركة الإستنارة بكل ما له وما عليه ، وقبل أن نتبين معالم حركة التجديد والاصلاح الديني والفكري عند كلٍّ من « جمال الدين الأفغاني » وتلميذه محمد عبده ، يجب علينا أن نلقي نظرة خاطفة على مظاهر الحياة الأدبية في تلك الفترة التاريخية .

٤ ـ المظاهر الأدبية للكتابة في هذه الفترة :

يبدو أنه من الصعوبة بمكان ، أن نقرر أن الفترة التاريخية السابقة على مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر لم تعرف أي مظهرٍ من مظاهر الحياة الأدبية ، . . أو كما يقرر بعض الدارسين (إنه لم يكن هناك مظهر من مظاهر الكتابة يستحق أن يسمى أدباً)(١) .

والحقيقة أن الشعب العربي بمصر لم يعدم التعبير عن مشاعره في نوعٍ من الأدب غير الأدب الرسمي ، وهو الأدب الشعبي

فالأدب الرسمي ، أو الأدب الفصيح ، قد جفّ معينه في ذلك الوقت ، ويرجع ذلك ـ عادةً ـ إلى انقطاع الشعراء والكتاب عن الإتصال بتراثهم الأدبي الثري .

ولم يخلص من هذا الانقطاع الثقافي عن التراث العربي غير بعض الأفراد القلائل ، وقد جاء اتصالهم بهذا التراث ـ وقتئذ ـ لدوافع نوعية خاصة

ففي فهرس مكتبة عمر مكرم نعثر على بعض الآثار الأدبية الخالدة ، كشرح على « سقط الزند » للمعري وهو(التنوير على سقط الزند ، وهو شرح لابي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي من علماء القرن السادس الهجري على الديوان المسمى « سقط الزند » لأبي العلاء أحمد بن سليمان المعري)(٢)

ونعثر أيضاً على(المقالات الجوهرية على المقامات الحريرية ، وهو شرح للعلامة خير الدين بن تاج الدين المدني ، على المقامات الحريرية ، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري)(٣)

ولكن اقتناء عمر مكرم لهذين العملين الأدبيين لم يكن فيما يبدو لقيمتهما الأدبية الخالصة ، بل لقيمتهما النحوية واللغوية ، فشارح « سقط الزند » ـ هنا ـ عالم نحوي ، كما كانت مقامات الحريري تعتبر إلى عهدٍ قريب بمثابة القاموس اللغوي ، وذلك لاحتوائها على العديد من الالفاظ غير المألوفة أو الغريبة . لذا اعتمد عليها « مرتضى الزبيدي » كمرجع أساسي في « تاج العروس » . وكانت من الكتب التي يقوم

---

(١) د. لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، جـ (١) ص ٥٧ .

(٢) فهرست مكتبة مكرم ص ٦٧ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٦٨ .

بشرحها لأهل عصره ، وكان يوصف في القاهرة - كما سبق أن حدثنا الجبرتي - بأنه الشارح لمقامات الحريري .

وحتى أولئك الذين اهتموا بفنون الأدب بصفة خاصة ، وهو اهتمام نادر وقتئذ ، كان اتصالهم بالتراث العربي ، يتلون بطابع الظروف الروحية للعصر .

ويحدثنا الجبرتي عن اهتمام الشاعر الناثر الشيخ « عبد الله الإدكاوي » (ت ١١٨٤ هـ) بدواوين الشعراء القدامى بقوله (الشيخ عبدالله الإدكاوي المصري الشافعي ولد بادكو سنة أربع ومائة وألف ، واشتهر بفن الأدب ، . وقد كتب بخطه الفائق كثيراً من الكتب الكبار ودواوين الشعراء ، . . ورأيت منها كتباً كثيراً فمن الدواوين ديوان « حسان » رضي الله عنه رأيته بخطه ، وقد أبدع في تنميقه ، وكتب على حواشيه الألفاظ الغريبة ، « ونزهة الألبا » الجامع لفنون الآداب ، . . وله تشطير على لاميه « ابن الوردي » مشهور)[١] .

ومن دواوين الشعراء التي كتبها « الإدكاوي» ديوان « المتنبي » . . الذي نقل نصفه « الطنطاوي » حيث نراه يقول حول مطالعاته (ديوان المتنبي . . وقد نقلت نحو نصفه من نسخة مهمشة بخط الأديب الإدكاوي)[٢] .

وله أيضا شواهد على شرح لامية العرب « للمبرد » لشعر الشنفري ، نجده كذلك ضمن مطالعات وشروح الشيخ عياد الطنطاوي (شرح لامية العرب للمبرد . . بشواهد الأديب الشيخ عبد الله الادكاوي)[٣] .

وهكذا نرى عند « الادكاوي » - بدون شك - محاولة للاتصال بالقيم الثقافية العربية ولكن ذلك لا يتعدى بالطبع الإطار العام للحركة الذاتية للمضمون الروحي واللغوي في ثقافة عصره .

فديوان « حسان بن ثابت » - مثلاً - له قيمته الدينية واللغوية معاً ، فهو أولاً شاعر النبي ﷺ والمدافع الغيور عن العقيدة الدينية الجديدة ، وهو ثانيا شاعر مخضرم ، يمتلىء شعره بالالفاظ اللغوية الغريبة . التي تكشف عن طور هام من أطوار اللغة العربية ، وهذا التميز اللغوي في شعر حسان ، هو الذي دفع الشيخ « الادكاوي »

---

(١) الجبرتي : عجائب الآثار ، جـ (١) ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .
(٢) كراتشكوفسكي : حياة الشيخ عياد ص ١٣٣ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٣٢

لوضع شرحه القيم للالفاظ الغريبة كحاشية لديوان « حسان » .

ونزهة الألبا الجامع لفنون الآداب ـ كما يقول الجبرتي ـ هو كتاب « نزهة الألبا في طبقات الأدبا» للغوي العربي ابن الانباري (ت ٥٧٧ هـ) ذلك الذي كان يطلق على (النحو واللغة والعروض) . . . اسم « علوم الأدب » . . أو « فنون الآداب » .

فالاطار العام لكتاب « ابن الانباري » عن الأدب يدور أيضا في دائرة العلوم اللغوية والنحوية في الغالب الأعم .

أما تشطير «الادكاوي» على «لامية» ابن الوردي، فهو نظم خاص بمشكلات الإعراب ، وبالإضافة إلى ذلك فان « عمر بن المظفر بن الوردي » (١٢٩١ - ١٣٤٩ م) أديب لغوي ، وفقيه شافعي ، له شروح على الغيثي « ابن مالك » و« ابن معطى » . . وله ـ كذلك ـ كتاب « الحاوي الصغير » في الفقه الشافعي ، و« الشهاب الثاقب » في التصوف .

ويمكننا ـ في هذا الاطار اللغوي نفسه ـ أن نرجع عناية الأديب الشاعر الشيخ « الادكاوي » بديوان المتنبي ، ولامية العرب بشرح المبرد للشنفري .

وإذا كان الأدب الرسمي قد انحصر في ذلك الإطار اللغوي المحدود ، فإن الآداب الشعبية قد استطاعت التغلب على شكلية وضيق أفق الحياة الأدبية في ذلك العصر .

ولقد ظهرت الرغبة في اصلاح تلك الحياة الأدبية والروحية بين جماهير الشعب خاصة . وكما انقسمت الحياة الفكرية وقتئذ إلى شعبتين أساسيتين تعنى إحداهما بالمعارف العلمية ، وتعنى الثانية بالمعارف الصوفية ، انقسمت السير الشعبية كذلك إلى شعبتين اساسيتين تعنى إحداهما بالقصص التاريخية التي تتحدث عن سير الأبطال التاريخيين ، بينما تعنى الثانية بالقصص الديني . . . فقد راحت الجماهير الشعبية تبحث (عن العزاء في الأدب الشعبي الذي يمتد من الأغنية والموال إلى السيرة الشعبية ، وكانت وسيلتهم لتلقي هذه الفنون هي السماع والرواية الشفوية ، وذلك لعجزهم عن القراءة والكتابة . وانقسمت السيرة الشعبية إلى شعبتين رئيستين تعنى احداهما بالقصص الديني فتتحدث عن « سيرة السيد البدوي » و« فاطمة بنت بري » أو عن سيرة « سيدي ابراهيم الدسوقي » ، وتعنى الثانية بالحديث عن الابطال التاريخيين

الذي يمثلون امجاد الماضي وبطولاته من امثال « أبي زيد الهلالي » و« عنتره » و« الظاهر بيبرس » و« سيف بن ذي يزن » وغيرهم وهكذا تراجعت اغلب الفنون الأدبية في هذا العصر إلى ميدان الأدب الشعبي)[1] .

لقد كانت للسير الشعبية جوانبها الإجتماعية والسياسية ، فكان « القطب الديني » ، أو « الولي » الصوفي لجماعة « المريدين » ، أو ما كان يطلق عليهم جماعة « الفقراء » . . أملاً في الخلاص من نَيْر الطبقات الأرستقراطية والإقطاعية .

كما كانت السير الشعبية التاريخية ، تستلهم روح الصراع العربي السياسي مع بعض حكام الشعوب الاخرى ، ولعلنا نجد في « الهلالية » و« الظاهر بيبرس » خير مثال على روح هذا الصراع السياسي الذي يعبر أوضح تعبير عن (وجود شعور قومي مشترك في جميع الشعوب العربية)[2] .

فلقد قامت السيرة الهلالية باذكاء وشحذ تلك المشاعر ، والعمل على البلوغ بها إلى درجة الكمال الممكن كما تتصوره الجماهير العربية و« بما يحسونه من الفارق بين المثال والواقع من ناحية ، وبما ينتقدون به ذواتهم ومجتمعهم من ناحية أخرى »[3] .

وترْوى الكثير من الأغاني والأشعار الشعبية عن مجتمع الفلاحين المحليين ، وما وقع فيه من ظلم وقهر واستغلال ، . ولقد استطاع الخيال الشعبي أن يَبُثَّ خلال السير الشعبية عواطف هؤلاء الفلاحين ، وامانيهم وآمالهم في التغلب على البؤس الإجتماعي والسياسي ، الذي كان يحيطهم به حكامهم وساستهم الطغاة .

ولم تعدم عصور الانحطاط الأدبي كل مجالات التعبير الفني . . نذكر ذلك ونحن نفكر في التقدم الهائل في فن « العمارة » في ذلك العصر ، وبالرغم مما سلبه السلطان « سليم الأول » من أعمدة رخامية من مساجد القاهرة وقصور الأمراء ، ومما أسره من طوائف البنائين والمهندسين والنجارين والحدادين والمرخمين والمبلطين (وذلك بسبب المدرسة التي أراد ابن عثمان أن ينشئها باسطنبول مثل مدرسة السلطان الغوري)[4]

---

(١) د. عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية ص ١٣/١٤ .

(٢) د. شكري عياد : الحضارة العربية ، المكتبة الثقافية ، (١٧٢) دار الكاتب العربي القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٦٧ .

(٣) د. عبد الحميد يونس : الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٩٩ .

(٤) ابن أياس : بدائع الزهور ، جـ (٣) ص ١١٩ .

نقول على الرغم من ذلك فإن فن العمارة الإسلامي قد شهد في تلك الفترة ازدهاراً عظيماً .

ويسرد الجبرتي اسماء العديد من « العمارات » التي أقامها الأمراء بالقاهرة والأقاليم ، كما أن تجديد قبة مسجد الإمام الشافعي في عهد « علي بك الكبير » يعتبر ـ حقاً ـ من الأعمال الفنية الخالدة .

ولقد بلغت عمارات « عبد الرحمن كتخدا » (ت ١١٩٠ هـ) (ثمانية عشر مسجداً ، وذلك خلاف الزوايا والأحواض والقناطر ، . . وكان له في هذه الأبنية وحسن وضع العمائر ملكة يقتدر بها على ما يروعه من الوضع من غير مباشرة ولا مشاهدة ، ولو لم يكن له من المآثر إلا ما أنشأه بالجامع الأزهر من الزيادة والعمارة التي تقصر عنها همم الملوك لكفاه ذلك أيضا المشهد الحسيني ومسجده والزينبي والنفيسي)(*)(١) .

ويمكننا أن ندرك من وصف الجبرتي لمنزل الأمير « عبد الرحمن كتخذا » ، مدى التقدم في فَنِّ الزّخرفة والتصوير . . «وللمترجم عمائر كثيرة وقناطر وجسور في بلاد الأرياف . ومن عمائره القصر الكبير المعروف به بشاطىء النيل فيما بين بولاق ومصر القديمة وكان قصرا عظيما . . وقد هدم في سنة خمسة ومائتين ، ومن عمائره أيضا دار سكنه بحارة عابدين وكانت من الدور العظيمة المحكمة الوضع والإتقان لا يماثلها دار بمصر في حسنها وزخرفة مجالسها وما بها من النقوش والرخام ، والذهب المموه ، واللازورد ، وأنواع الاصباغ وبديع الصنعة والتأنق والبهجة»(٢) .

ولم يشهد هذا العصر تقدماً في فنون العمارة والزخرفة والتصوير فحسب ، بل شهد ميل بعض الشعراء إلى « فَنِّ الموسيقى » و« الألحان » . . . وفَنّ تجديد « الخطوط » .

ويذكر لنا الجبرتي عن الناظم الناثر إسماعيل الظهوري (ت ١٢١١ هـ) أنه (كان انساناً يتكسب بالكتابة ، وحسن الخط ، وقد كان جَوَّده وأتقنه على « أحمد افندي الشكري » وكتب بخطه الحسن كثيراً من الكتب والمصاحف . . وله معرفة

---

(١) الجبرتي : عجائب الآثار. جـ (٢) ص ٧ .
(*) يقصد مسجدي : السيدة زينب والسيدة نفيسة .
(٢) الجبرتي : المرجع نفسه ص ٧ .

جيدة بعلم الموسيقى والألحان وضرب العود ، وبنظم الشعر ، وله مدائح وقصائد ومرشحات »(١) .

فإذا كانت أغلب الفنون الأدبية قد تراجعت في ذلك العصر إلى ميدان الأدب الشعبي ، فإن فنون العمارة والزخرفة ، والتصوير ، والموسيقى ، قد تقدمت للأمام كمجال رحب للتعبير الفني عن مشاعر العصر . فعصور الإنحطاط الأدبي اذن « لم تستطع أن تطمس كلّ مجالات التعبير الفني عن المشاعر »(٢) .

ولقد استمر تقدم الفنون المعمارية والمدنية في عهد « محمد علي »، وخير شاهد على ذلك هو المعمار الفني الضخم للقلعة كما شهد عصر إسماعيل نموا مطرداً في الفن العماري ، متمثلاً في قصوره الشائقة ، ولكننا نجد أن فنيّ العمارة والموسيقى في عصر إسماعيل قد خُلِعَ عنهما الشكل الشرقي ، واتخذا في ذلك الشكل الأوروبي شأنهما في ذلك شأن بقية مظاهر الحياة الثقافية والحضارية .

٥ ـ الإنقلاب الثقافي في عصر محمد علي وأسرته :

وإذا تأملنا ـ الآن ـ التطور اللاحق للحياة الأدبية في عصر كل من محمد علي وإسماعيل ، فسوف نرى أنه قد خضع لظاهرتين بارزتين وهما :

بعث التراث العربي القديم ، والإتصال بثقافة الغرب الأوروبي .

ويمكننا أن نأخذ الشيخ حسين المرصفي (ت ١٨٨٩) كمثال على ذلك التطور الأدبي .

فلقد حاول « المرصفي » في كتابه « الوسيلة الأدبية » المساهمة في احياء التراث الأدبي العربي ، كما نجد ثمة محاولة ، وإن كانت ضعيفة إلى حد ما ، للاتصال بثقافة الغرب ، حيث نراه يأخذ في تعلم اللغة الفرنسية ، ولا يتضح لنا ذلك في كتابه « الوسيلة الأدبية » بطريقة مباشرة .

ولكننا نستطيع أن نستشف ذلك من مخطوطة له تحت عنوان « دليل المسترشد في

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٨٤ .
(٢) د. عبد العزيز الأهواني : ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر الانجلو المصرية : ١٩٦٢ ص ١١ .

الإنشاء » يتحدث في بعض فصولها عن « فن الترجمة » ويترجم بعض الحكم الشعرية للشاعر الفرنسي « لافونتين » عن « فضل العلم » مبينا الفرق بين « العالم الفقير » و« الجاهل الغني » .

ولكننا لا نزعم أن اتصال « المرصفي » بالثقافة العربية قد وصل إلى درجة الإستيعاب والإحاطة . بَلْ كان بمثابة بداية غير موفقة نحو هذا الإتصال في المجال الأدبي .

ويُعَدُّ المرصفي عنواناً لمدرسة عاشت منذ سبعينات القرن الماضي ، وهي مدرسة دار العلوم والتي صارت تعرف اليوم بكلية « دار العلوم » ، وهي المدرسة التي حَمَلَ عليها الدكتور طه حسين حملته الشهيرة في مقدمة كتابه « في الأدب الجاهلي » في عام ١٩٢٦ . حيث اتهم مناهجها الأدبية بالعقم والإنحراف .

والحقيقة أن اتجاه هذا المعهد الأدبي كان يمثل في أخريات القرن التاسع عشر نزعة ثقافية حاولت الدفاع عن أصالة الآداب الغربية ، مع الإستفادة ـ في الوقت نفسه ـ من بعض التيارات الفكرية الأوروبية .

وكنتيجة طبيعية للتطور السياسي والاجتماعي الذي صاحب عصر إسماعيل زخر مجتمع (١٨٧١) في مصر بالأجانب من مختلف البلاد و «ازدادت الروابط الثقافية والجنسية بين المستعمرين والمستعمرات ، وأصبحت في حياة المستعمرين أبلغ خطراً وأبعد نتيجة ، فقد فرضت الدول المستعمرة ثقافتها ، وفي كثير من الأحيان نظمها وتقاليدها على البلاد المستعمرة ، وانثالت الهجرات نحو المستعمرات البكر تتوطنها ، وتحيا حياتها في ارجائها ، بحثاً عما ضنت عليهم بلادهم به من خير ، وتنقل إلى هذه البلاد أفكارها وعاداتها ونظمها ، فكان هذا أول بادرة من بوادر تغلغل الحضارة الغربية والثقافة الأوروبية في المستعمرات مما دعى في النهاية إلى نمو الروح القومية واطرادها في المستعمرات نحو حياة أكمل »[1] .

ويدور الحديث هنا عن (الاستعمار المالي) ، الذي تغلغل في حياة المجتمع العربي بمصر قبيل الاستعمار العسكري ، ومما هو ملفت للنظر هنا ، هذا التناقض في التطور التاريخي والذي يَوّلد من الاستعمار الثقافي حركة نمو الروح الوطنية والقومية .

---

(١) د. حسين فوزي النجار : السياسة والاستراتيجية في الشرق الاوسط جـ ١ ط ١ ١٩٥٣ النهضة المصرية ص ١٢٤/١٢٥ .

وإذا كانت فكرة (الوطن) قد أخذت في التطور مع « الطهطاوي » ، إلا أنها قد ظلت تحمل عنده دلالة دينية ، أكثر منها سياسية أو اجتماعية .

ويمكننا أن نجد عند « المرصفي » في بعض ما كتبه ، مثل رسالته في « الكلم الثمان » - عن فكرة (الوطن) بعض المضامين الاجتماعية والسياسية .

فهو يُعَرِّفُ الأمة بقوله « الأمة جملةٌ من الناس تجمعهم جامعة ، وهي بحسب الإستقراء : اللسان والمكان والدين . . أما الأمة بحسب اللسان فهي أسبق إستحقاقاً لهذا الاسم وهو بها اليق . . . وهي أدخل في الغرض من الإجتماع ، إذ بوحدة النطق يتم الإئتناس »[1] .

وهنا يلاحظ بعض الدارسين ، أن الأمة عند « المرصفي » « ذات معنى أكثر شمولاً من المعنى الديني ، فهي تستعمل للدلالة على الرابطة التي تربط بين مجموعة من الناس بعضهم ببعض عن طريق اللغة والمكان أو الدين ، ولكن رباط اللغة هو الرابط الحقيقي للأمة ، وذلك لأن وحدة اللغة هي التي تحقق بطريقة أفضل غاية المجتمع ، ومهما كانت الأسس التي تقوم عليها الأمة فلكل دوره الفعال في الجماعة وعلى الحكومة أن تأخذ بنظام الشورى ، كما أنه ينبغي على الحكام ألا يعاملوا الشعب The comman Folk على أنهم من البهائم «Beasts»[2] .

ولقد كان لنمو الروح الوطنية في عصر إسماعيل الأثر الحاسم في تقدم النهضة الثقافية والتعليمية ، وفي تطورها الكمي والنوعي معاً .

ويتمثل التطور الكمي في تلك النهضة بافتتاح عدد جديد من المدارس الإبتدائية بالقاهرة والاسكندرية ، وفي تنظيم المدارس الحربية وإنشاء مدارس لاركان الحرب ، وغير ذلك من المشاريع التعليمية التي تعد ركيزة لكل تطوّر ثقافي .

كما يتمثل التطور النوعي في النهضة الثقافية والتعليمية في عصر إسماعيل في إقامة مدرسة من نوع جديد على الحياة السياسية المصرية وقتئذ . وهي مدرسة « الادارة » وذلك لتخريج رجال القانون ، وهذا مما ساعد بلا ريب على النمو المبكر للفكر القانوني والسياسي . كما كان « لمدرسة الإدارة بعد ذلك الفضل في تخريج عدد

---

(١) حسين المرصفي : الكلم الثمان ، مطبعة الجمهورية بمصر (١٩٠٣) ص ٤ .

(٢) Haurani (Albert): Arabic Thought in Libral age, Oxford Univ Press. London. 1962.p, 194.

كبير من الزعماء البارزين في تاريخ مصر الحديث »[1] .

كما يتضح لنا هذا التطور النوعي في النهضة الثقافية وقتئذ في مجالين خطرين يرتبط أحدهما بظهور الصحافة الأهلية ، ويرتبط الثاني ببداية التفكير في إصلاح وتجديد المناهج التعليمية بالأزهر .

وكانت الصحافة في عصر محمد علي تكاد تقتصر على جريدة « الوقائع المصرية » بموضوعاتها الرسمية ، ولغتها العربية ـ التركية الركيكة .

ولكن ما إن أخذ المجتمع المصري يتشكل إقتصادياً وثقافياً في عصر إسماعيل، حتى ظهرت الصحافة الأهلية ، لتلعب دورها في تكوين الرأي العام .

وذلك بالاضافة إلى ظهور العديد من الصحف الاجنبية التي صاحبت تغلغل الأجانب في مرافق الحياة المادية والثقافية في مصر وقتئذ ، ولم ينل الأزهر في عهد محمد علي من الاصلاح شيئاً يذكر على الاطلاق . فلقد اكتفى الوالي المصري ، خوفاً من يقظة رجال الأزهر ، بارسال البعثات التعليمية للخارج .

ولكن ما إن جاء عصر إسماعيل ، حتى بدأت الدعوة لإصلاح المناهج الأزهرية لكي تساير روح العصر .

ففي عام (١٨٦٥) أخذ الشاب « محمد عبده » يعلن بداية هجومه على « مشايخ الإحتمالات » وعلى مناهج علومهم التي لم تعرف بعد روح اليقين العلمي .

فلقد تأثر التعليم « في الأزهر بالنهضة التعليمية العامة ، وبدأ الشعور بالحاجة إلى إصلاح مناهج التعليم بالأزهر وطوائفه ، عبر محمد عبده الطالب بالمسجد الأحمدي بطنطا (١٨٦٥) عن ملله من دروس « مشايخ الاحتمالات » وقال إنه « ظل يكنس ذهنه وينظفه منها بضع سنين ، فلم ينظف تمام النظافة » كما راح يلتمس العلوم الحديثة عند من يعرفها ، ثم تأثر الشيخ بدعوة السيد جمال الدين الافغاني(*) الإصلاحية وبطريقته الجديدة في قراءة الكتب القديمة والحديثة ، وبدأ الشيخ محمد عبده وهو طالب بالأزهر ينشر في جريدة الاهرام (١٨٧٦) مقالات عالج فيها مسائل خطيرة

(١) د . عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية . ص ٢٦

(*) نزل مصر في ٢٣ مارس (١٨٧١) ونفي منها بقرار من مجلس الوزراء الذي كان رئيسه وقتئذ الخديوي توفيق نفسه في ٢٦ اغسطس ١٨٧٩. راجع : عبد الرحمن الرافعي الثورة العرابية . ص ٣٥ .

« كاصلاح اللغة العربية والدعوة إلى تدريس العلوم العصرية » ومضى محمد عبده بعد ذلك يدعو إلى اصلاح الأزهر حتى جعل منه رسالة حياته »[1] .

ومن التطورات الهامة في مجال التعليم والثقافة في عصر إسماعيل ظهور مدرسة « دار العلوم » ، التي ظهر معها لأول مرة في تاريخ الحركة الثقافية المصرية ما يعرف « بالمحاضرات العامة » أو ما كان يطلق عليه وقتئذ اسم « الدروس العمومية » ، وهي الدروس التي تكونت على اساسها مدرسة دار العلوم .

ففي عام ١٨٧١ (رتبت دروس عمومية بالانفتيار[*] الذي كان يسمى بدار العلوم بسراي درب الجماميز في ربيع الثاني سنة (١٢٨٨ هـ) يوليه سنة (١٨٧١م) ، وكان مدرسو تلك الدروس من أفاضل الأعلام من المصريين والأوروبيين وكان يحضرها المرحوم بنفســه[**] وكبار موظفي الحكومة وموظفي نظارة المعارف وطلبة المدارس العالية وفريق من طلبة الأزهر »[2] .

ويتبين لنا من خطة تلك الدروس العمومية . أن مناهج الدراسة في تلك المدرسة لم تقتصر على العلوم العربية أو الشرعية ، بل كانت تتضمن كذلك دراسة العلوم الطبيعية وفن الآلات (التكنولوجيا) ، وعلوم الفلك ، ومن هنا أطلق عليها في ذلك الوقت مدرسة دار العلوم . . بمعنى أنها تقوم بتدريس العلوم بصفة عامة سواء في ذلك العلوم العربية والشرعية أو العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية .

وسوف نقتبس خطة الدروس العمومية بتصرف ، وذلك لأنها قد جاءت في الأصل على شكل جدول يشتمل على أسماء المدرسين ومواد الدراسة وأيامها ، والمدة الزمنية للمحاضرات :

« حضرة الشيخ حسين المرصفي : علوم الأدب ، إسماعيل بك (باشا) الفلكي ناظر مدرسة الهند سخاته : علوم الفلك باللغة العربية ، المسيو فيدال ناظر مدرسة الإدارة والألسن : فن السكك الحديدية باللغة الفرنسية ويترجم بالعربية ، . . جانب جبمون بك ناظر مدرسة العمليات : فن الآلات باللغة الفرنسية ويترجم

---

(١) د. أحمد عزت عبد الكريم وآخرون : دراسات تاريخية في النهضة العربية ، مطبعة معهد الدراسات العربية ، القاهرة (بدون تاريخ) الفصل السادس (مصر) ص ٥٦٤ .

(*) الحجر المدرجه .

(**) يقصد الخديوي اسماعيل .

(٢) أمين سامي : التعليم في مصر حتى سنة ١٩١٤ ، مطبعة المعارف بمصر (١٩١٧) ص ٢٣ .

بالعربية . . . جانب مسيو هنري بووكش (باشا) ناظر مدرسة اللسان المصري القديم : التاريخ العام باللغة الفرنسية ويترجمه حضرة يعقوب أفندي صبري وكيل مدرسة الإدارة ، حضرة الشيخ عبد الرحمن البحراوي مفتي الحقانية : فقه أبي حنيفة النعمان ، الشيخ أحمد المرصفي تفسير وحديث ، جناب المسيو بكنيت : علوم الطبيعيات مع شرح الآلات باللغة الفرنسية والمترجم احمد أفندي منصور المحاضر بقاعة الطبيعيات »(١) .

ويتضمن الجدول السابق أسماء أخر لعديد من الأساتذة الأجانب في علوم مختلفة ، كعلم النبات ، والحيوان . . . الخ .

ولقد كانت تلك المحاضرات هي النواة الأولى لانشاء مدرسة دار العلوم ، بناء على اقتراح مقدم من « علي مبارك » في ٣ يوليو عام (١٨٧٢) :

« ومن هذا التاريخ ترك الشيخ حسين المرصفي التدريس بالأزهر الشريف ليكون أول أستاذ للأدب العربي وتاريخه بدار العلوم »(٢) .

كما تكونت في ٢٨ مارس (١٨٨١) أول وزارة للمعارف تحت اسم « قومسيون » المعارف كان من ضمن اعضائه كل من الشيخين الجليلين : محمد عبده . الذي كان يتولى وقتئذ رئاسة تحرير « الجرنال » الرسمي (الوقائع الرسمية) وحسين المرصفي المربي الفاضل ، والمؤرخ الأدبي الجليل .

ولقد كان هذا « القومسيون » ثمرة جهود مخلصة للمصريين في سبيل إقامة نظام وطني للتعليم بيد أن هذا الجهد لم يعمر طويلاً ، وذلك بسبب التدخل الاجنبي فالاحتلال الإنجليزي . فعندما بذلت « أضخم محاولة لتأسيس نظام التعليم القومي في مصر في سنة (١٨٨١) عندما شكل « قومسيون » لإعادة تنظيم التعليم ، فوضع تقريراً مستفيضاً عن تنظيم التعليم الإبتدائي ونشره - وهو تعليم سواد الشعب على أساس استخدام المكاتب الأهلية بعد تنظيمها وربطها بالنظام العام ، كما أوردت مقترحات عملية لرفع مستوى التعليم في المدارس الأخرى ، وبدىء في تنفيذ مقترحات « القومسيون » ، حتى وهمّ البلاد الاحتلال البريطاني ، فأوقفت النهضة التعليمية ، ووضع للتعليم سياسة جديدة قائمة على التطبيق والحصر والقصد في الانفاق »(٣) .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٤ .
(٢) محمد عبد الغني حسن : تراجم عربية ، دار الكتاب العربي (بدون تاريخ) القاهرة ص ١٤٣ .
(٣) د . عزت عبد الكريم : دراسات تاريخية : ص ٥٦٥ .

ويجب علينا أن نسجل هنا الموقف المشرف للشيخين الجليلين :

محمد عبده وحسين المرصفي ، تجاه التدخل البريطاني منذ اللحظات الأولى من مقاومة العرابيين له .

ففي ١٧ يوليو (١٨٨٢) أي بعد ستة أيام من ضرب الإسكندرية في ١١ يوليو ١٨٨٢ م ، شكل عرابي « المجلس العرفي » كمجلس عسكري لادارة المعركة ، كما شكل « الجمعية العمومية » كمجلس لإدارة شؤون البلاد ، بعد أن أعلن خلع الطاعة للخديوي توفيق عندما تبين للعرابيين تحالفه مع العدو، وعندما علم الخديوي بهذه الإجراءات قرر عزل عرابي من منصبه ، وفي يوم ٢٢ يوليو سنة (١٨٨٢) اجتمعت الجمعية الوطنية، وتليت «عليها الأوامر الصادرة من الخديوي والمنشورات التي أصدرها عرابي ، وتولى هذه التلاوة الشيخ محمد عبده ، وألقى « علي باشا الروبي » خطبة تناول فيها الخديوي بالطعن والقدح، وتليت فتوى شرعية من الشيخ محمد عليش والشيخ حسن العدوي والشيخ محمد أبو العلا الخلفاوي بمروق الخديوي عن الدين لانحيازه إلى الجيش المحارب لبلاده ، . . واتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي . . . . ووجوب توقيف أوامر الخديوي وما يصدر عن نظاره الموجودين معه في الاسكندرية ، كائنة ما كانت لأي جهة من الجهات ، وعدم تنفيذها حيث أن الخديوي خرج عن قواعد الشرع الشريف والقانون المنيف »[1] .

ووقع على قرار الجمعية العمومية نحو خمسمائة من العلماء والقضاة والمفتشين ومديري المديريات وكبار الأعيان ومشايخ البلاد ، وكان من ضمنهم شيخ الأزهر (الشيخ محمد الإنبابي) وقاضي قضاة مصر (عبد الرحمن نافذ) وفقيهها، ونقيب الاشراف (وبطريرك الأقباط الأرثوذكس ، وحاخام اليهود »[2] .

وكان من الموقعين على نص قرار الجمعية العمومية (الشيخ حسين المرصفي)[3] . وكان الأستاذ الامام هو الذي تولى قراءة نص الاتهامات الموجهة إلى الخديوي توفيق .

لقد كان في انشاء مدرسة دار العلوم التي جمعت بين تدريس العلوم الشرعية

(١) عبد الرحمن الرافعي : الثورة العرابية ، ص ٣٩٠/٣٩١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨٩ .

(٣) المرجع نفسه: ص ٣٩١. ومن المعروف أن حسين المرصفي كان عالماً ضريراً، ولذا فمن المحتمل أن توقيعه كان بالتفويض أو الوكالة .

والعلوم المدنية اشارة البدء في إصلاح المناهج الأزهرية العتيقة .

ولكن سرعان ما تأثر الأزهر والفكر الديني بصفة عامة بنهضة فكرية شاملة حمل لواءها كل من : جمال الدين الافغاني ، وتلميذه محمد عبده ، وهي النهضة الفكرية التي عملت على اخراج الفكر الديني من نطاق حدوده العقائدية البحتة ، لتربط بينه وبين التيارات الفكرية الحديثة ، وذلك من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويمكننا أن نلمس هنا بداية التغير الحقيقي في الفكر العربي الحديث ، وخاصة من ناحية موقفه من الثقافة الغربية . وهي الثقافة التي لم يشك جيل « الطهطاوي » في قيمتها الاجتماعية والسياسية ، كما لم تعالج وقتئذ بالتحليل النقدي ، أو التاريخي على السواء .

فلقد كانت القيم الثقافية والحضارية التي تعرف عليها الطهطاوي في فرنسا ، عبارة عن تجسيد للأماني والمثل العليا للبرجوازية الفرنسية ، وإن كانت تلك المثل قد تبلورت بحيث تبدو على أنها الأماني والمثل العليا للانسانية بصفة عامة .

الفصل الثاني

حركة الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمّد عبده وأثرها في تطور الفكر العربي الحديث

١ - الإطار العام للحركة الاصلاحية في الشرق الحديث :

يصف محمد عبده الحالة الإجتماعية والسياسية التي هيأت المناخ الفكري لحركة الإصلاح الديني في مصر في القرن التاسع عشر بقوله : « كان المصريون قبل سنة (١٢٩٣ هـ) (١٨٧٦م) يرون شؤونهم العامة والخاصة ملكاً لحاكمهم الأعلى، ومن ينوب عنه في تدبير أمورهم، . . ولا علاقة بينهم وبين الحكومة ، سوى أنهم مملوكون لها ، مصرفون فيما تكلفهم به الحكومة ، وتفرضه عليهم ، وكانوا بعيدين غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم الأخرى ، سواء كانت شرقية أم غربية .

ومع سفر البعض منهم إلى البلاد الأوروبية ، وما جاورهم من البلاد الإسلامية ، أيام محمد علي باشا الكبير ، وإبراهيم باشا ، لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ولا فوائد تلك المعارف التي حصلوا عليها واكتسبوها ، وقد أنشأ إسماعيل مجلس الشورى في مصر سنة (١٢٨٣) الهجرية (١٨٦٦ م) ومع أن الغاية من انشائه أن يكون للأهالي رأي في شؤون بلادهم يرجع اليه الحاكم ، فان أحداً منهم ، ولا من أعضاء هذا المجلس نفسه كان له ذلك الحق ، . . وبينما الناس على هذه الحال ، لا كاتب ينبههم ، ولا خاطب يوقظهم جاء إلى هذه الديار في سنة (١٢٨٨ هـ) (١٨٧١ م) رجل بصير في الدين ، عارف بأحوال الأمم ، واسع الإطلاع ، جم المعارف ، جريء القلب واللسان ، وهو المعروف باسم جمال الدين الأفغاني ، . . وكانت مدرسته بيته ، فاشتغل بتدريس بعض العلوم العقلية ، . . وهو في جميع أوقات اجتماعه بالناس ، لا يسأم من الحديث فيما ينير العقل أو يلفت الفكر

إلى النظر في الشؤون العامة ، مما يمس مصلحة البلاد وسكانها . . ولا زال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطيء إلى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية والدولة الروسية في سنة (١٢٩٣ هـ) (١٨٧١ م)[١] .

لقد وضع الأستاذ الامام عام (١٨٧٦) حداً فاصلاً بين عدة عوامل كانت ذات أثر بالغ في الحياة السياسية والثقافية بمصر منذ سبعينات القرن التاسع عشر .

وهو إذ ينتقد ـ هنا ـ عجز جيل « الطهطاوي » في نشر معرفته عن الأمم الأخرى بين طبقات الشعب ، نراه يشير إلى أثر الحرب الروسية التركية في عام (١٨٧٦) ، في توعية الناس بشؤون الدولة العثمانية ، التي كانت وقتئذ صاحبة السيادة على العالمين : العربي والإسلامي . ولقد انطلقت الجرائد الأوروبية والعربية في نشر حوادث تلك الحرب . . ويرصد الإمام النتائج العامة للحرب الروسية ـ التركية في عام (١٨٧٦) بقوله (لم يكن ما ينشر في الجرائد محصوراً في حوادث الحرب ، بل اجترأ الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم في سيرتهم السياسية والاجتماعية ، وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ في الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية ، وكثر المتحدثون بما يكتر في تلك الجرائد . وأخذ الشيخ جمال الدين في حمل من يحضر مجلسه من أهل العلم ، وأرباب الأقلام على التحرير ، وانشاء الفصول الأدبية والعلمية في موضوعات مختلفة ، لا تخرج جامعتها عن إصلاح الأفكار ، وتهذيب الأخلاق ، فتسابق إلى ذلك الكتاب ، وتبارت الأقلام ، وأخذت الحرية الفكرية تظهر في الجرائد إلى درجة يظن الناظر فيها أنه في عالم خيال ، أو أرض غير هذه الأرض)[٢] .

ولم يقف أمر جمال الدين الأفغاني في مصر عند حد الدعوة إلى إصلاح الأفكار ، ومهاجمة فكرة الحكومة الإستبدادية ، ونظام الحكم المطلق ، بل انه راح يؤسس (حزباً في مصر باسم « الحزب الوطني الحر » وكان من أغراضه السعي لتنازل الخديوي إسماعيل[٣]» .

وفي ٢٦ يونيو (١٨٧٩) تنازل الخديوي إسماعيل عن الحكم، وكلف الخديوي توفيق محمد شريف باشا بتأليف الوزارة ـ وكان محمد شريف من الذين تلقوا تعليمهم بباريس ، فكان على دراية بأحوال العالم الحديث ، وبنظم الحكم الدستورية في

(١) محمد عبده مذكرات . بتحقيق طاهر الطناحي دار الهلال (بدون تاريخ) ص ٤٤/٤٥ .
(٢) المرجع نفسه ص ٤٧/٤٨ .
(٣) المرجع نفسه ص ٥١ .

أوروبـا . . وقد فهم مـطالب معاصـريه ، فعمـل عـلى وضـع دستـور للبـلاد في سنـة ١٨٧٩ ، حـالت الظروف التي احـاطت بخلع الخديـوي إسماعيـل وتـدخـل فـرنسـا وإنجلترا في شؤ ون مصر المالية دون العمل به .

ثم تفـاقمت الظروف السيـاسية للبـلاد ، الأمر الـذي أدى إلى عـزل « شـريف باشا» من الوزارة، وتولى الخديوي توفيق رئاسة النظار بنفسـه، وذلك لضـرب الحركـة الدستورية ولنفي أكبر الرؤ وس المدبرة لها وقتئذ ، وهو جمال الدين الافغاني .

وفي ٧ سبتمبـر ١٨٧٩ تشكلت وزارة مصطفى ريـاض باشـا بإيعـاز من فـرنسـا وانجلترا .

إلا أن شخصيـة مصطفى ريـاض في التاريـخ المصري الحـديث ، وعنـد اغلب المؤ رخـين تبدو متنـاقضة ، فهـو من ناحيـة ذو ميول استبـدادية غـاشمة ، ومن نـاحية أخرى ذو شخصية سياسية وادارية محنكة . .

وهو وإن كان قد وقف ضد الحـركة الـدستوريـة ، إلا أنه صـاحب إصلاحـات إجتماعية وإقتصادية وثقافية ، كانت تهدف إلى الحد من سيطرة كبار الأعيان في الريف المصري ، وإلى اصلاح جريدة « الوقائع المصرية » ، وإنشاء المجلس الاعـلى للمعارف ولقد انتدب في هذين المجالين الاخيرين محمد عبده .

وكانت إصلاحات « رياض » الإجتماعية والثقافية محل عطف محمد عبده وغيـره من الفئات المستنيرة . . ولكنها كانت محل سخط كبار الأعيان المصريين .

يضاف إلى ذلك أن وزير الحربية في وزارة رياض ، وهـو « عثمان رفقي » كـان مـوضع كـراهية العـرابيين لتعصبـه لبني جنسه من الضبـاط والجنـود الجـراكسـه وكـان تعيين وزير للحربية من أمثال « عثمان رفقي» بإيعاز من الـدول الأجنبية حتى تحـد من طاقة الجيش المصري ، ومن هنا كان سخط العرابيين على « رياض باشـا » ، وتحالفهم مع أحد كبار الأعيان وهو «سلطان باشا». . الذي انتهى به الأمر إلى خيـانة العـرابيين اثناء القتال في التل الكبير . . الأمر الذي قـدره الخديـوي توفيق وذلـك بمنحه مكـافأة مالية ضخمة ، نظير خدماته في المساعدة على هزيمة العرابيين ، كما منحته ملكة بريطانيا لقب « سير » .

وإذا تأملنا جوهر الأمور في إصلاحات « رياض بـاشا » ، نجـدها لا تخـرج عن تعميق جذور النظام النقـدي والمالي في المجتمـع المصري ، وهـو النظام الـذي غرست

جذوره في البيئة المصرية منذ عصر إسماعيل ، . فكـان « رياض » بـالطبـع أداة منفذة للسياسة الإقتصادية للرأسمالية الأوروبية .

ولقد كانت المهمة الأساسية للإصلاحات الاقتصادية والإجتماعية في عهد وزارة رياض ، هي الإطاحة بسلطة كبار الأعيـان في الريف المصـري . . وهي سلطة لم تكن بسيـطة أو هينة ، فلقـد كانت «السخرة» احدى المـلامـح الأسـاسيـة لسلطة الفئـات الإقـطاعيـة في القـرى المصـريـة وقتئـذ . . ولقـد تعـاطف محمـد عبـده ، مـع تلك الاصلاحات الإجتماعية والاقتصادية لوزارة رياض تعـاطفا كليـاً . . ويرجـع سِرُّ هـذا التعاطف إلى عمق احساس الإمام بما كان يعانيه الفلاح المصري من شقاء وعذاب . . ولا عجب فان « محمد عبـده » فلاح مصـري صميم ، قد شـاهد بنفسـه السخرة التي كـان يقوم بهـا الفلاح تحت سيـطرة كبار الأعيـان ، وما إن الغى « ريـاض » السخرة، وأبـطل « الكربـاج » والحبس ، حتى استقبل محمـد عبده هـذه الإجـراءات بحمـاسـة بالغة . ونحن نلمس هذه الحماسة في وصفه لإصلاحـات رياض عنـدما نـراه يقول : « كان أول إصلاح قام به الغاء السخرة الشخصيـة ، وكان التسخـير في البلاد المصـرية نوعين : عاماً وخاصاً . . أما العام فهو اكراه الحكومة الأهالي على العمـل بغير أجـر في المصالح العامة كاقامة الجسور والحواجز على الأنهار العظيمة ، وحفر الجداول الكبيرة ، وتشييد كل بناء يقام باسم الحكومة . وأما الخـاص فهو أن يلزم الأعيـان من دونهم من الأهالي بالعمـل في منافعهم الخـاصة بغـير أجر ، كـالعمل في المبـاني والأراضي بجميع أنواعه ، فكان جميع الوجهاء ، وجميع موظفي الحكومة يـرهقون الأهـالي بهذه السخـرة ويقرنوها بالضرب والاهانة ، حتى أن بعضهم كان يضرب الفلاحين لمجرد اللذة ، كما شدد الوزير في الغاء السخـرة بنوعيهـا . . . ثم أن رياض بـاشا شـرع في وضع نـظام لتوزيع الإعانة على الأعمال العمومية ، يحل محل السخـرة ، كما اشـارت لجنة التفتيش العليا من الأجانب ، وكان أساس هذا النظام التخيـير بين العمـل البدني ودفـع نقدي للحكومة ، فخفف الـويل عن كثـير من الفلاحـين ، وشعروا بـأن أوقاتهم ملك لهم لا للحكومة . وكان من عدل « رياض باشـا » في ذلك ، أن عَنّفَ « فـريد بـاشا » مـدير الشرقية لإرساله مائتي رجل لإصلاح ما جـرفه السيـل من سكة حـديد السـويس ، إذ طلبت منه مصلحة سكة الحديد العمومية ذلك حسب العادة . . ولم يكتف بذلك ، بل كتب منشوراً عاماً لجميع المديرين يحذرهم من مثل ذلك العمل، وقـد كتب صورة هـذا المنشور كتاب الداخلية مراراً ، وكلما عرضوا عليه صـورة مزقهـا ، لأنها لم تف بغرضـه من التسوية بشأن الأهالي ، وقد دعاني في آخر الأمر إلى تحرير ذلك المنشور ، فكتبته ،

وذكرت فيه الحادثة ، وأتذكر منه هذه الفقرة : (وليعلم المديرون والأهالي جميعاً أن الأهالي ليسوا عبيداً لأحد ، ولا لأحد عليهم سلطان ، إلا فيما يتعلق بمنافعهم عامة أو خاصة ، وهذا تصريح من رئيس الحكومة النائب عن الجانب الخديوي باعتاق الأهالي من عبودية التسخير ، بل العبودية للحاكم الأعلى على وجه الاطلاق ، وهذا مما لم يكن له مثيل من قبل)[1] .

لقد كانت إصلاحات رياض ، محل سخط وغضب كبار الأعيان ، والخديوي توفيق معاً ، (إن الخديوي توفيق لم تكن له أمنية إلا عزل رياض باشا)[2] .

ويضاف إلى تلك الإصلاحات البرجوازية لوزارة رياض ، وهو ما يتعلق - أيضا - بالأمر السابق ، أي الغاء السخرة وإبطال الضرب بالكرباج والحبس « وقد صدر الأمر بإبطال الضرب بالكرباج في تحصيل الأموال الأميرية ، فعجب كثير من الناس لذلك وقالوا : كيف يمكن أن يُحصل مال من الفلاح بدون ضرب . . ثم صدرت الأوامر مشددة بمنع الحبس لتحصيل الحقوق سواء أكانت أميرية أم شخصية »[3] .

ويتضح لنا طبيعة الاصلاحات التي أطلقنا عليها اسم الإصلاحات « البرجوازية » إذا دققنا في أساس النظام الذي يطلق عليه الإمام عبارة « الإعانة على الأعمال العمومية » الذي أخذ يحل محل السخرة ، وهو نظام التخيير بين « العمل البدني » أو « الدفع النقدي » للحكومة . . « والدفع النقدي » هو أساس النظام الرأسمالي أو البرجوازي . . وهو عبودية في ثوب جديد .

ومن إصلاحات وزارة رياض التي يشير إليها محمد عبده الغاء الضرائب ، وهو إصلاح يدخل كذلك ضمن الإطار العام للتحول الرأسمالي ، الذي كان يسمح وقتئذ بتنمية محدودة لأرباب الصناعة والتجارة ، فلم يمض « على وزارة رياض باشا بضعة أشهر حتى الغى ثلاثين ضريبة ونيفٍ من الضرائب الصغيرة التي كانت قد أضرت بالمصنوعات والأعمال التجارية والصناعية الخاصة بالوطنيين وبحال المزارعين وزاد مائة وخمسين الف جنيه على ضريبة الأطيان العشورية تعويضاً لما فات الغاء تلك

---

(١) محمد عبده : مذكرات . ص ٦٧/٦٨ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٩ .
(٣) محمد عبده : مذكرات ص ٦٩ .

الضرائب ، فخفف بذلك عن الفقراء ما ثقل عن الأغنياء ، وهو مما لا يمحى أثره من أنفس الفريقين »[1].

لقد رافقت الإصلاحات الإقتصادية والإجتماعية في عهد وزارة رياض باشا ، إصلاحات أخرى في المجال الثقافي ـ التعليمي . وكان من أبرزها اصلاح الوقائع المصرية « الجريدة الرسمية » . . وإنشاء مجلس أعلى للتعليم ، وإنشاء دار الكتب العربية (الكتبخانة العربية) . .

وكنتيجة للتعاطف المبدئي بين رياض باشا والأستاذ الإمام ، أو بعبارة أخرى كان لتعاطف الإمام مع الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية في عهد رياض باشا ان ساعد الشيخ محمد عبده في جميع تلك الاصلاحات الثقافية والتعليمية .

فقد انتدبه رياض محرراً في الوقائع المصرية ، ثم سرعان ما أصبح رئيساً لتحريرها ، كما عينه عضواً بالمجلس الأعلى للمعارف .

ولقد تحولت الجريدة المصرية الرسمية وقتئذ من جريدة تقوم أساساً على نشر أوامر الحكومة ، الى صحيفة تؤيد سياسياً وفكرياً تلك الإصلاحات الإجتماعية والإقتصادية لوزارة رياض . . وراحت توجه انتقاداتها المترالية لكبار الأعيان وكبار رجال الحكومة .

ولقد أصابت تلك الانتقادات ـ أول ما أصابت ـ من رجال الحكومة ، « علي باشا إبراهيم » ناظر المعارف ، الذي يصفه الإمام بأنه كان « بعيد الأحساس بحاجة الوقت » .

ونتيجة لهذا النقد ، الذي افتتح به الأستاذ بداية حياته « الصحفية » اعفي وزير المعارف وتشكل المجلس الأعلى للمعارف . . ولقد كان نثر الشيخ محمد عبده الهادر القوي على صفحات الوقائع المصرية ، يُعَدُّ بداية الشعور لما يطلق عليه الإمام « جامعة اللغة » بين الناس ، ويسرد الإمام « محمد عبده » طبيعة تلك الإصلاحات الثقافية في عهد وزارة رياض بقوله « وكان قد أحس (يقصد رياض) بتوجه الأفكار إلى طلب شيء من طلاوة العبارة ، ووفرة المعنى وحسن الإنتقاد ، أما أوامر الحكومة وحدها ، فلم تكن ممن تحرك النفوس للاطلاع عليها في الجريدة الرسمية . . ولم يكن في الجريدة الرسمية وراء أوامر الحكومة الا مدائح الخديوي وبعض كبار الحكام على الطريقة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٦٩.

القـديمة ، وهـذا مما كـان ينفر من رؤ يتهـا فطلب ريـاض باشـا وسيلة لتغيـير طـريقـة التحـرير، ورغب مـع ذلك أن تكـون يوميـة ، فهداه بحثـه إلى تعيين الكـاتب « يعني الإمام نفسه » في تحرير تلك الجريدة »[1] .

ثم يرصد الإمام نتائج تلك الإصلاحـات في الجريـدة الرسميـة بقولـه « سهلت بذلك المواصلات بين الأنفس في الأفكار ، وخف عليها التعبير عما في الضمائر . ونشأ في الناس نوع من الألفة ، أحدثه الشعور بجامعة اللغـة ، وبعد أن كـان نظر الـواحد منهم لا يجاوز شخصه ، أصبح يشرف على فضاء يسع بني أمته »[2] .

لقد كان نمو الشعور بجـامعة اللغـة وقتئذ بـين بني الأمة النـواة الأساسيـة لفكرة « القومية العربية » . . وكـان هذا الشعـور يظهـر رويداً رويـداً على صفحـات الوقـائع المصرية ، التي كانت تحررأولاً باللغة التـركية ، ثم التـركية والعـربية معـاً ، ثم باللغـة العربية وحدها ، وأخيراً بأسلوب الأستاذ محمد عبده الذي يتميز بطلاوة العبارة و« وفرة المعنى » و« حسن الانتقـاد » . وهي المعايـير الكتابيـة التي حددهـا لإصـلاح الـوقـائـع المصرية ذاتها .

٢ ـ المبادىء العامة للحركة الإصلاحية :

ولقد كانت الدعوة إلى إصلاح أساليب اللغة العربيـة والدعـوة إلى حسن انتقاد الحكومة ، وكذلك الدعوة إلى البحث عن « المعاني الوفيرة» ، تستدعي جميعهـا العمل على تحرير الفكر من قيد التقليد وذلك بفهم الدين الإسلامي فهماً جديداً .

وكانت تلك هي الأركان الأساسية في الدعوة للإصلاح الـديني عند محمـد عبده كما يحدثنـا (وارتفع صـوتي إلى أمرين عـظيمين الأول : تحـرير الفكـر من قيد التقليـد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والـرجوع في كسب معـارفه إلى ينـابيعه الأولى واعتبـاره من ضمن موازين العقـل البشـري ، لتتم حكمـة الله في حفظ نظام العالم الانساني وأنه على هذا الوجه يعـد صديقـاً للعلم(*)، باعثـاً على البحث في أسرار الكون ، داعيا إلى إحترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعديل عليهـا في أدب النفـس وإصلاح العمل . كل هذا أعده أمراً واحداً ، وقد خالفت في الدعوة اليه رأي الفئتين

---

(١) المرجع نفسه ص ٧٢ .
(٢) محمد عبده مذكرات ص ٧٥ .
(*) لمحمد عبده كتاب جدلي طريف هو : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية كما يبدو صـدى هذا الأمر في كتابه « رسالة التوحيد » .

عظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة من طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هم ناحيتهم ، أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها ، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة ، منشأ أو مترجماً من لغات أخرى ، أو في المراسلات بين الناس ، وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين ، كلاهما يمجه الذوق وتنكره لغة العرب . . الأول ما كان مستعملاً في مصالح الحكومة وما يشبهها ، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات رث خبيث غير مفهوم ، ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا في صورته ولا في مادته ، ولا يزال شيء من بقاياه إلى اليوم عند بعض الكتاب من القبط ، ومن تعلم منهم ، غير أنه والحمد لله قليل ، والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر ، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان بارداً ، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديئاً في الذوق بعيداً عن الفهم ثقيلاً على السمع ، غير مؤد للمعنى المقصود ، ولا ينطبق على آداب اللغة العربية . . وإن كان يمكن رده إلى أصول اللغة العربية في صورته ، لكنه لا يعدو من أساليبها المرضية عند أهلها ، ولا يزال هذا النوع موجوداً في عبارات المشايخ خاصة ، ثم ورد علينا في أخريات الأيام ضرب آخر من التعبير كان غريباً في بابه ، وهو ما جاءنا من الأقطار السورية في جريدتي : « الجنة » « والجنان » المنشأتين بقلم المعلم « بطرس البستاني » ، وهذا الضرب كان يعد من غرائب الأساليب ، وبه انشئت جريدة الأهرام ، في مصر وقد محي أثره والحمد لله .

وهناك أمر آخر كنت من دعاته ، والناس جميعاً في عمى عنه ، وبعد عن تعقله ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الإجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بسبب خلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة»[1] .

ولقد كانت تلك الإصلاحات الثقافية والفكرية مرتبطة بالإصلاحات الإجتماعية ، والإقتصادية في عهد وزارة رياض ، ولكن ليس معنى ذلك أنها ترجع مباشرة إلى إصلاحات رياض باشا فعلى الرغم من التعاطف المبدئي بين الإمام ورياض باشا ، إلا أن الشيخ محمد عبده كان على بصيرة بضيق الأفق التي اتسمت بها عقليته ، حيث كان رياض ينفذ سياسة الرأسمال الأوروبي دون علم بعواقب اصلاحاته من

---

(١) المرجع نفسه ص ١٨ / ١٩

الناحيتين الاجتماعية والسياسية .

ويصف الإمام ضيق أفق رياض باشا بقوله « رياض باشا ذكي بالفطرة ، وقد أكتسب بالتجربة في الأعمال الإدارية ما لم يكتسبه سواه ، ولكن معارفه جزئيات متفرقة يعوزها كلي يرجع إليه ، ولم يكن لديه علوم كلية ترد اليه الجزئيات ، فقد كان يقيس الجزئي على مثله وربما لا يكون بينهما جامع شبه تماما ، فيقع في الخطأ . . في رياض باشا همة وقوة وعزم لا تنكر ، ولكن قلما يحوط ذلك بالحزم وبعد النظر في العواقب ليتجنب ما يكره منها . . في رياض باشا مزية التفويض للعامل في عمله ، ومنحه كمال الحرية فيه إذا وثق به ، ولكن ليس عنده قاعدة يبني عليها ثقته ، فتارة يثق بالأذكياء العارفين وبالصادقين ، وتارة بأضدادهم »(١) . . الخ الخ .

ولكن إن كان الإمام يمجد الغاء رياض لنظام السخرة، إلا أنه يأخذ عليه تجاهله لتحقيق رغبة الأمة في تأسيس (**الحكومة** على قاعدة الشورى ومنح بعض منتخبين من الأهليين حق المشاركة في كليات أعمال الحكومة والقضايا **العامة**)(٢) وكان تعاطف الإمام مع إصلاحات رياض باشا ، يدفعه إلى أن يتخذ موقف الحذر من اندفاع العرابيين بثورة قبل الأوان ، . . ولقد ظل تقديره لشخصية عرابي ولمبادئه كامناً في اعماقه طوال أحداث الثورة العرابية ، وكان عرابي عند الأستاذ الإمام (أجرأ أخوانه على القول وأقدرهم على إقامة الحجة)(٣) .

وفي الوقت الذي رأى فيه العرابيون أن الوقت قد حان للتخلص من الإستبداد وتقرير حكومة شورية ، رأى الإمام أن الوقت لم يكن ملائماً لثورة لم تستعد لها البلاد بعد . . وعندما أصر العرابيون ، سأل الإمام عرابي بقوله « على من تعتمد ؟ فهمس(*) ، . . إن سلطان باشا قد عاهدني على أن يجمع أعيان القطر من الوجهين(**) »(٤) .

ولقد كان « محمد سلطان باشا » أحد الأسباب الرئيسية في هزيمة العرابيين بالتل

---

(١) محمد عبده : مذكرات الإمام ص ٨٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ٨٦ .
(٣) المرجع نفسه ص ٩٣ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٢٤ .
(*) يقصد عرابي .
(**) الوجه القبلي والبحري .

الكبير ، وذلك عندما تحالف مع الخديوي والإنجليز ضد الثورة بواسطة الجواسيس من العربان والأجانب . .

لقد كان حَذَّرَ الإمام من تحالف عرابي مع كبار الأعيان المصريين موضع « لجاجة » بينه وبين العرابيين - كما يحدثنا المازني - « حتى ضجوا وهددوه بالقتل إذا ظل يعترض طريقهم . . وأراد بعض العرابيين من أصدقاء الإمام أن يصلح ما بينه وبينهم ، وأنا أعرف هذه القصة لأن الذي حاول إصلاح ذات البين من أقربائي ، ولأن بيت جدي كان هو مكان الإجتماع ، وتكلم العرابيون وتكلم دعاة التوفيق ثم تكلم الشيخ محمد عبده ، فأصر على رأيه وأن العرابيين بإندفاعهم سيجرون على البلاد الإحتلال الأجنبي . . وكان أبي من رجال الأزهر ، ومن زملاء الشيخ محمد عبده في الدراسة ومن تلاميذ السيد جمال الدين وإن كان لم ينبغ كما نبغوا - فسأل الشيخ محمد عبده « أكنت تلج هذه اللجاجة في عنادك مع العرابيين لو كان السيد جمال الدين في مصر؟ كان جواب الشيخ محمد عبده «يا محمد (فقد كان أبي اسمه محمد) لو كان السيد جمال الدين هنا لما قامت الحركة العرابية ولا احتاج أحد إليها ، لأن السيد كان يغني بشخصه عن كل ذلك « وتمثل ببيت من رثاء المتنبي » .

« كان من نفسه الكبيرة في جيش وإن خيل أنه إنسان »

ولما استفحلت الحركة العرابية ، وضرب الأسطول الإنجليزي الاسكندرية أنضم الشيخ محمد عبده إلى العرابيين ووضع يده في أيديهم ، وكان ما خاف أن يكون ، فلم يسعه إلا أن يكون مع قومه - ولو كانوا مخطئين - على الغريب وكان يتمثل بيت الحماسة :

« بذلت لهم نصحي بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرّشد إلاّ ضحى الغد
وهل أنا إلا من غزية(*) إن غوت غويتُ وإن ترشد غزية أرشد »[1]

وعندما قامت الثورة العرابية أنضم اليها الاستاذ الإمام ، وكتب في الوقائع ما يؤيد عرابي ويدعو إلى مساعدته بالنفس والمال . ولما كوّن عرابي «المجلس العرفي» للثورة ، و« الجمعية العمومية » لقيادة البلاد ، قرأ الأستاذ الإمام في إحدى جلساتها قرار اتهام الأمة بمروق الخديوي توفيق عن الشرع الحنيف والقانون المنيف، ووقع

(١) إبراهيم عبد القادر المازني : أحاديث المازني الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦١ ص ١٠٠/١٠١ .

(*)اسم قبيلة عربية .

على عريضة الشعب «والأمة ببقاء عرابي وزيراً للحربية، ومساندة العلماء والأعيان له ، وبعد هزيمة الجيش في التل الكبير ، قبض على الأستاذ الإمام مع من قبض عليهم من زعماء الأمة لمحاكمتهم واودع السجن لمدة ثلاثة أشهر ، ثم حكم عليه بالنفي إلى « بيروت » ثلاث سنوات ، فأقام هناك مدرساً بمدرسة « جمعية المقاصد الخيرية » للأدب والتوحيد .

وقد نظم أثناء سجنه بالقاهرة قصيدة طويلة تبلغ نحو مائة وخمسة عشر بيتاً وصف فيها الثورة العرابية وموقفه منها وقد جاء في مطلعها :

« مالي يعنف قلبي من تغاضيه — دهر يبالغ في عجب وفي تيه
أبيت ليلي كملسوع تساوره — زرق الأفاعي وقد شدت أياديه
وما ذنوبي لدى دهري سوى شمم — تأبى الدنايا وأفكار تضاهيه
سويت للمجد هونا على ذي عجل — على أساس من التقوى اراعيه
مجدي بمجد بلادي كنت أطلبه — وشيمة الحر تأبى خفض أهليه»[1]

كما وضع في بيروت رسالته العلمية القيمة « رسالة التوحيد » . . وأخذ في شرح كتاب نهج البلاغة للشريف الرضي ، وشرح مقامات بديع الزمان الهمذاني ، ثم فرَّ بعد ذلك إلى باريس حيث التقى باستاذه الجليل جمال الدين الأفغاني ، ليبدأ مرحلة جديدة من نضاله الفكري والسياسي تحت راية « العروة الوثقى » .

وكان الاستاذ الإمام يدعم في شرحه لنهج البلاغة وفي وضعه لرسالة التوحيد وفي مشاركته بالتحرير في العروة الوثقى ، الأركان الثلاثة لدعوته الإصلاحية في تحرير كل من : أساليب اللغة العربية ، والفكر من قيد التقليد ، وفي التمييز بين ما للحكومات من حق الطاعة على الشعوب ، وما للشعوب من حق العدالة على الحكومات .

لم تكن حركة الاصلاح الديني إذن عند «محمد عبده» قاصرة على مجرد اصلاح العقيدة الدينية وما دخلها من البدع والخرافات كما لم يكن الإمام كما يذهب بعض الدارسين مجرد مصلح ديني ، بل هو مصلح فكري وسياسي معاً . . « كان باعث النهضة في العالم الإسلامي وهو الشيخ محمد عبده مصلح عقيدة لا مصلحاً اجتماعياً ، والنمو التاريخي الذي حدث في العالم الإسلامي هو ثمرة مدارس العقيدة »[٣] .

---

(١) محمد عبده : مذكرات الاستاذ الامام . ص ١٦٦ .

(٢) مالك بن نبي : فكرة الافريقية الأسيوية : ترجمة عبد الصبور شاهين ، مكتبة دار العروبة القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٦٤ .

٣ ـ الحوافز القومية والاجتماعية للحركة الفكرية للاصلاحيين :

(أ) ولكن الوقائع التاريخية تؤكد لنا على أن حركات الإصلاح الديني سواء أكانت في الشرق الإسلامي أم في الغرب المسيحي(*)، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالحركات الإجتماعية والسياسية ، وأنها لم تكن قاصرة على مجرد إصلاح العقيدة الدينية ذاتها فحسب .

ولقد تحدث الشيخ محمد عبده عن ميلاد الشعور « بجامعة اللغة » بين بني الأمة بعد إصلاح جريدة الوقائع المصرية ، التي عكست وقتئذ الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية في عهد وزارة رياض باشا . . . ولقد عبرت حركة الإصلاح الديني عند الإمام عن فكرة (القومية العربية ويقظة المشاعر العربية)(١) .

ولقد تولدت تلك المشاعر القومية بعد فترة طويلة من الكبت السياسي والفكري والأدبي، وهو الكبت الذي كانت تمارسه الدولة العثمانية تجاه ثقافة وآداب البلاد العربية والإسلامية التابعة لها ، وترجع الأهمية الكبرى لحركة التجديد في الإسلام إلى (كونها لم تقتصر على بعث القومية العربية فحسب بل لأنها شملت العالم الاسلامي كله)(٢) .

لم تكن حركة الإصلاح الديني في الإسلام إذن مجرد حركة قاصرة على تجديد الدين كعقيدة تخص الضمير الانساني فحسب ، بل كانت في الواقع حركة عامة شملت الاصلاح الاجتماعي والسياسي والاخلاقي للمجتمعات الإسلامية عامة والعربية خاصة، وهذا مما دفع اللورد كرومر إلى أن يستنتج أو يتوهم بـ (ان الإسلام لا يمكن تجديده ، أو بعبارة أخرى ، ان الإسلام عند تجديده لا يمكن أن يكون امتداداً للدين الإسلامي ، ولكنه سيصبح شيئاً آخر)(٣) .

---

(١) Khaldun. S. al Husry: Three Reformers. Beirut, 1966, P.119.

(٢) Marlowe. John: Arab Nationalism and British Imperialism, New York, 1961. P.14

(٣) The Earl of Cromer: Modern Egypt. 1908. vol/1. P. 299.

(*) ينظر للأفغاني : خطرات جمال الدين ، ضمن الأعمال الكاملة له ط القاهرة (١٩٦٨) ، حول تطلعه للقيام بدور (مارتن لوثر) في الإصلاح الديني بالإسلام ، ويقارن بين الاطارين في كل من الحضارتين الأوروبية والشرقية وصلة قرابة الإصلاح بهما في الدراستين التاريخيتين (أ): د. محمد فؤاد شكري : الصراع بين البرجوازية والإقطاع (١٧٨٩ - ١٩٤٩) (م١) (ط٢) ولا سيما ما يتصل بنشأة النظام الرأسمالي في الأراضي المنخفضة وصلته بالاصلاحات الدينية عند « كلفن » .

(ب) ولكي تستوعب - بصورة جيدة - الأسس الموضوعية ، أعني الأسس الإجتماعية - السياسية لحركة الإصلاح الديني في الشرق بالقرن التاسع عشر ، يجب علينا أن نرجع إلى الصفحات نفسها من تاريخ الحركة الإصلاحية في أوروبا في عصر النهضة .

فلقد ارتبطت حركة الإصلاح الديني في المسيحية بالعوامل الإجتماعية والسياسية ذاتها والتي صاحبت حركة الإصلاح الديني في الشرق بالقرن الماضي .

ولا يهمنا - الآن - أولية العلاقة بين كلا الإصلاحيين المادي والمعنوي في الحضارتين : الغربية والشرقية يقدر ما يهمنا في الأساس تأكيد مشروعية المقاربة بين الحركتين الإصلاحيتين على نحو يرى بعض الدارسين المعاصرين للاستراتيجية في الشرق الأوسط خاصة :

« شهد الشرق الأوسط هبات قوية من الدعوة للإصلاح ، كهذه الهبات التي شهدتها أوروبا في بداية نهضتها ، وصحبت حركة الإصلاح الديني حركة الإصلاح المادي ، وجاءت في أعقابها .

ولم يكن هذا جديداً على الحضارة ، وتطور الوجود الإنساني . .

فلقد قامت النهضة الأوروبية على إصلاح تعاليم الكنيسة ، وتنقية المسيحية من الشوائب التي كدرت صفاءها . . فانبسطت سيادة العقل ، وانبسط سلطان التفكير الحر ، واتجه المفكرون إلى البحث والتنقيب فيما سبق من آثار التفكير الاغريقي والروماني »[1] .

ولا شك في أن هذه اللوحة الموجزة في حاجة شديدة إلى العديد من التفاصيل ، ولكنها ، بالرغم من ذلك ، لمحة ذكية في مجال الرؤية الموضوعية للمقاربة بين حركتين واسعتي المدى في تاريخ الحضارتين : الشرقية والأوروبية .

فلقد ارتبطت حركة الإصلاح الديني في أوروبا بنمو المشاعر : السياسية - القومية

(ب) د . محمد سعيد عاشور : أوروبا في العصور الوسطى (ج١) ، (ط٢) (١٩٦١) وذلك فيما يتعلق بالجذور التاريخية للبرجوازية وعلاقتها في كل من الرأسمالية والقومية مع ملاحظة الفروق الخاصة بظروف الشرق .

(١) د. حسين فوزي النجار : السياسة والإستراتيجية في الشرق الأوسط ، ص (١). ص ٢٧٩

من ناحية ، ونموّ المشاعر الإجتماعية المضادة للمصالح الإقطاعية من ناحية أخرى ، ولقد جسدت تلك الحركة في اتجاهاتها المختلفة وفي آن واحد معاً فزوغ فجر جديد للنهضة الإنسانية ضد ظلام القرون الوسطى في أوروبا .

ويمكن أن يتضح لنا ذلك جلياً ، إذا ما القينا نظرة فاحصة على الخطوط العريضة لتطور التاريخ الأوروبي العام في عصر النهضة .

ويتحدد عصر النهضة في مجالاته المختلفة ، بأنه العصر الذي شهد الإنحلال شبه النهائي للنظام الإقطاعي الأوروبي ، وكان علامة لنشوء العلاقات الرأسمالية القائمة على أساس التبادل بين البضائع والنقد وذلك منذ نهاية القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر ، الأمر الذي أدى إلى تعبير عميق في القوى والعلاقات الإجتماعية على حد سواء ، مما ساعد على نمو الحياة التجارية ، وازدياد شبكة الأسواق المحلية والعالمية .

ويمثل هذا العصر في المجالين الفكري - الديني والأدبي كل من العمالقة العظام : « ديكارت » « لوثر » « شكسبير » ، وغيرهم من أمثال « دانتي » في « الكوميديا الالهية » ، وليوناردو دافينشي في مجالات فنية وهندسية شتى ، كما يعبر العملاق القدير « جاليليو » عن البعد الأعمق للحركة الفكرية العامة لعصر النهضة الأوروبية ، وما اعقبها من تطورات كبرى في الحياة الثقافية والأدبية في أوروبا وقتئذ .

(ج) ولقد تمكّن التجار البرتغاليون والإسبان ، بصفة خاصة ، وذلك عن طريق الإكتشافات الجغرافية التي قام بها « كولومبس » لامريكا في عام (١٤٩٢) م ، أن يكدسوا الثروات النقدية التي ساعدت - في النهاية - على التراكم العظيم للرأسمال الأوروبي ، الأمر الذي أدى إلى التطور السريع للاقتصاد الرأسمالي .

وقد تشَكّلتْ في تلك الفترة ذاتها القوميات العديدة في القارة الأوروبية ، وذلك كمحاولة لايجاد شكل سياسي جديد يمكنه السيطرة على تلك التطورات العميقة التي حدثت في المجال الاقتصادي ، وكان نظام الحكم الملكي المطلق أنسب الأشكال السياسية انفاقاً - في الغالب الأعم -

دفعت الظروف التاريخية - المشار إليها أعلاه - في تلك المرحلة الخصبة من مراحل الصراع بين النظامين : البرجوازي الناشىء والإقطاعي الآخذ في الإنحطاط

أمام بعض المصلحين الكبار في المسيحية مهمة إصلاح الدين المسيحي ، ليتكيف مع حركة التاريخ التي تقاد لصالح الطبقة البرجوازية الفتية .

ولقد تمّ الإنتقال ـ وقتئذ ـ من مرحلة سيطرة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية ، المتعاطفة ـ مبدئياً ـ بصورة أو بأخرى مع مصالح الطبقة الإقطاعية . إلى مرحلة سيطرة تعاليم الكنيسة البروتستانتية المعبرة عن مصالح الطبقة البرجوازية الناشئة .

ويمكننا أن نتلمس بعض أوجه الشبه بين التعاليم الجوهرية والمبادىء الأساسية للحركة الدينية الجديدة التي عبرت عنها البروتستانتية ، وبين المبادىء والتعاليم الأساسية التي اعتمدت عليها بعض الحركات الإصلاحية الدينية في الشرق الإسلامي ، كالوهابية ، أو السنوسية ، أو المهدية ، أو غير ذلك من الحركات الإصلاحية في الشرق الإسلامي منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين .

وكما اعتبرت التعاليم البروتستانتية « الكتاب المقدس » المصدر الوحيد للمعرفة أو الإيمان ، وأنكرت بناءً على هذا الإعتبار ، عصمة « بابا » روما في شؤون العقيدة والضمير ، اعتبرت تلك الحركات الإصلاحية في الشرق عموماً « القرآن » و« السنة » المصدرين الأساسيين للايمان ولمعرفة الحقيقة . وأنكرت تلك الدعوات جميعاً ، بناء على ذلك التطور في الحياة الروحية عصمة « أولياء الله » في شؤون العقيدة الدينية ، مثلما أنكرت تلك الدعوات الإصلاحية في الشرق الحديث المحاولات الابتزازية لبعض مشعوذي رجال الدين من الذين كانوا يمارسون : سراً وعلانية عمليات تتشابه مع ما كان يمارسه بعض رجال الدين الكاثوليك فيما يعرف بـ « صكوك الغفران » . الأمر الذي هيأ لظهور المصلح العظيم مارتن لوثر (M. Luther) (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) والذي ضمن احتجاجه على صكوك الغفران مثّل أغلب الأماني الإجتماعية للشعب الجرماني ، الذي تقبل إصلاحات « لوثر » بوصفها ـ أولاً وقبل كل شيء آخر ـ المطالب العادلة للتحرر الإجتماعي .

وعن تلك الأسس الموضوعية التي صاحبت دعوة « لوثر » الإصلاحية يقول صاحب كتاب « الثورات » :

[« ولكن المجتمع الذي كان « يقصد لوثر » يعيش فيه كان جديداً بالمقارنة إلى مجتمعات القرون الوسطى ، وكان يحس وجداناً جديداً يكدر عليه ولاءه للكنيسة

الكاثوليكية ، فقد رأى اكتشاف القارة الأمريكية ، وعمره تسع سنوات ، وتحقق للعالم إن الأرض كروية ، وسمع عن النهضة الإيطالية ودعوتها البشرية .

ثم كان يحس بزوغ الوطنية الألمانية التي تناقض السلطة العالمية للكنيسة البابوية ، ثم كانت هناك دوافع جديدة ، تقول بأن يكون لكل شعب لغة دون اللغة اللاتينية العامة .

وكان الكتاب المقدس لا يقرأ إلا في اللغة اللاتينية ، بحيث لم يكن يفهمه عامة الشعب من الألمان والفرنسيين أو الانجليز ، ثم كان للكنيسة من الأوقاف ما كان يبعث الحسد عند أبناء شعبه الألمان .

كان « لوثر » يحس هذه الإحساسات الجديدة ، غامضة ، مضطربة في نفسه ، ولكنها انفجرت واستضاءت عندما اشعل الثقاب »](1) .

ولقد صاحب تطور كل من : القوى والعلاقات الإنتاجية في بداية عصر النهضة الأوروبية تطورات أخرى هائلة في مجال العلوم الطبيعية ، كعلمي : الفلك والميكانيكا وغيرهما من علوم الطب والتشريح والكيمياء .

ويمكننا أن نقارن بين تحقق « لوثر » باكتشافي : « كوبرنيكس » ، و« جاليليو » لكروية الأرض ، يتحقق « الافغاني » بقانون « التطور » العام الذي ساد معرفة القرن التاسع عشر ، كما عبر الأفغاني نفسه في كتابه « الرد على الدهريين » . عن هذه الإكتشافات الحديثة في القرن الماضي .

وتستطيع كذلك أن تتبين أوجه الشبه بين حركة : الإحياء للتراث القديم لدى الحركتين الإصلاحيتين في كل من الغرب والشرق ، وإن اختلفت الأزمنة .

فلقد دعا (محمد عبده واتباعه إلى مقاومة حركة « تتريك » الشعوب العربية ، من قبل الإمبراطورية العثمانية ، وذلك عن طريق إحياء التراث العربي القديم ، وبيان دوره الهام في تاريخ الشعوب الإسلامية ، وكذلك عن طريق احياء فكرة القومية العربية . . . تلك الفكرة التي ظهرت بوضوح فيما بعد في أعمال عبد الرحمن

---

(1) سلامة موسى : كتاب الثورات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٦٣ . ص ٥١/٥٢ .

الكواكبي ، السوري الأصل ، والذي يعد الأب الحقيقي للقومية العربية][1] .

ويؤكد لنا بعض الباحثين العرب ، على مدى الروابط التي تجمع بين بعض خيوط الحركتين الإصلاحيتين في كل من الغرب والشرق .

فلقد ارتبطت حركة الإصلاح الديني في المسيحية بالحركة السياسية ـ القومية الأوروبية ، والتي تجلت بعض مظاهرها ـ آنذاك ـ في ترجمة الكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغة الألمانية ، وهي المهمة الأدبية التي نفذها « لوثر » بنفسه :

« ومن « لوثر » هذا ، نشأت القوميات الأوروبية .

فإنه حين ترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية ، جعل الدين المسيحي « قومياً » ورفع بذلك من شأن اللغات القومية التي لم تكتب أو تدرس، ونزلت اللغة اللاتينية عن مكانتها ، وظهرت اللغات الوطنية ، واصبحت كل منها لغة الدين والعلم والأدب ، في حين صارت اللاتينية مغمورة مهملة »[2] وما أن يصل التاريخ الأوروبي عند حدود عام (١٥١٧) حتى ينتصر « مبدأ القوميات باعلان لوثر البروتستانتية)[3] .

(د) ويتضح لنا مدى ارتباط حركة الإصلاح الديني في المسيحية بكل من التطور الإجتماعي والإقتصادي ، إذا ما تأملنا ـ قليلاً ـ بعض الملامح الرئيسية لمذهب المبشر السويسري » جان كالفن » «Galvin» « ١٥٠٩ ـ ١٥٦٤ » ، وهو المذهب الذي تجسدت فيه بوضوح ، مبادىء الكنيسة البروتستانتية وتعاليمها المعبرة عن تطلعات البرجوازية الأوروبية الناشئة آنذاك .

ولقد انتشرت مبادىء « كالفن » في البلاد الأوروبية والتي كان تطور الرأسمالية يسير فيها ـ وقتئذ ـ بطريقة أسرع بكثير من بقية الأقطار الأوروبية الأخرى ، وهي الأقطار التي تعرف في التاريخ السياسي بـ « الأراضي المنخفضة » ، وهي الأراضي التي تشتمل على « بلجيكا » الحالية وقسماً من كل من : فرنسا والمانيا وهولندا .

---

(١) Lutsky: (v): Modern history of the Arab Countries, Moscow, 1969, P. 244.

(٢) سلامة موسى : ما هي النهضة ، ط (١) ، ١٩٦٢ ، ص ٩٨/٩٧ .

(٣) سلامة موسى : حرية الفكر وابطالها في التاريخ ، ط (٣) ، ١٩٦١ . ص ٥٧ .

ومن المعروف أن تلك البلاد قد شهدت قيام أول ثورة برجوازية عرفها التاريخ الحديث .

فلقد تشكلت أول جمهورية برجوازية بأوروبا في عام (١٥٨١) في هولندا ، حيث تمكنت أفكار المصلح الديني العظيم « كالفن » أن تلهم الجموع الثائرة ، وان تسقط سيادتي : الملوك والاقطاعيين في آن معاً .

ويصور بعض الباحثين في تاريخ أوربا هذه المرحلة الدقيقة من التحرر القومي في الأراضي المنخفضة الأوروبية ، والتي « مرت هي الأخرى بدور التحرر[*] ، فكونت قوميات شأنها شأن كثير من المدن في جنوب أوروبا وشمالها .

وإذا كان النبلاء قد اضطروا في أول الأمر إلى الخضوع لارستقراطية التجار والأثرياء ، إلا أن هذه الطبقة الارستقراطية لم تلبث أن خضعت بدورها ، في القرن الرابع عشر لنقابات أصحاب الحرف التي اسهمت بقسط وافر في كثير من الحركات الشعبية .

وسرعان ما أدت هذه العوامل إلى نوع من الفوضى ، وعدم الإستقرار ، مما جعل النبلاء والتجار يتحدون جميعاً لمواجهة هذه الحركات ، التي هددت مصالحهم المشتركة »[١] .

ولقد استمرت هذه الصراعات الإجتماعية ـ السياسية خلال القرنين : الخامس عشر والسادس عشر ، وهي المرحلة التي تشكلت فيها الطبقة البرجوازية الأوروبية لأول مرة على مسرح التاريخ الحديث ، بينما دخلت الطبقة الإقطاعية دائرة التفسخ والتحلل التاريخيين .

ومع بزوغ عصر البرجوازية ، بدأت تلك الأقاليم من الأراضي المنخفضة ، تتخذ ـ من الناحية السياسية ـ طابع الدولة ، بينما اتخذ رعاياها طابع الأمة ، كما اكتسبت ثقافة تلك الأقاليم ذاتها سماتها الوطنية المستقلة ، وذلك على نحو ما يذهب بعض الدراسين :

---

(١) د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ، جـ (١) (التاريخ السياسي) ط ٢ ، ١٩٦١ . ص ٦٢٣ .

(*) يقصد التحرر من سيطرتي : البرتغاليين والأسبان .

« ولا شك في أن توحيد هذه الأقاليم المتقاربة ، أعطاها طابع الدولة ، وأعطى أهلها طابع الأمة .

هكذا اتجهت الأراضي المنخفة ، نحو الابتعاد سريعاً عن كل من : فرنسا والإمبراطورية(*) ، لتكتسب حضارتها طابعاً محلياً . .

حقيقة أن هذه الحضارة التي شكلت تاريخ الأراضي المنخفضة كانت فرنسية في أصلها وعناصرها ولكنها أخذت تتشرب عناصر جديدة المانية وبرجوازية ، لتكتسب شخصية قائمة بذاتها في الميدان الحضاري »[1] .

ولا شك في أن ثمة مقاربة بين الملامح الرئيسية للتطور التاريخي في أقليم الأراضي المنخفضة ، وبين الملامح الجوهرية ذاتها في التطور التاريخي - الحضاري العام للاقطار العربية إبان ضعف الإمبراطورية العثمانية ، التي حاولت « تتريك العرب » بكل الوسائل المتاحة ، ولكنها لم تنجح في ذلك ، بحكم التطور التاريخي للأقطار العربية نحو كل من الإستقلال : السياسي والإقتصادي والثقافي .

ومما يؤكد لنا سلامة هذه المقاربة الحضارية ، هذا « الحلم » الذي انتاب « الأفغاني » في ليلة ما ، حلم القيام بدور شبيه بدور « لوثر » في الحضارة الأوروبية . .
يقول الرائد العظيم في خطراته :

« لا بد من حركة دينية ، وهي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام ، ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي ، وبعث القرآن ، وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ، وشرحها على وجهها الثابت ، بحيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى . . . .

وإننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم اوروبا من الهمجية إلى المدنية ، نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها « لوثر » وتمت على يديه ، فإن هذا الرجل الكبير ، لما رأى شعوب أوروبا ذلت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ، ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين ، قام بتلك الحركة الدينية ، ودعا إليها أمم

(*) يقصد الكاتب : إمراطورية « شارلمان » التي انقسمت إلى قمسين بين كل من فرنسا والمانيا .
(1) د . عاشور : المرجع نفسه . ص ٦٢٣ - ٦٢٤ .

أوروبا باصرار وعناد والحاح ، فأصلح بذلك أخلاقهم ، وقوّم اعوجاجهم ، وطهر عقولهم ، ونبههم إلى أنهم ولدوا أحرارا ، فلماذا استعبدهم المستعبدون .

وقد نشأ عن نشوء « البروتستانتية » في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها « الكاثوليكية » فجعل كل فريق يرقب الفريق الآخر ، ويرصد أعماله ، ويحصي عليه حركاته ، وسكناته ، مخافة أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة والإرتقاء في معرج المدنية ، فكان كل منهما يسعى ويجد ، ويبذل مبلغ طاقته لاستجماع وسائل الرقي والتفوق على نده ومناظره ، ومن هذه المنافسة بين الفريقين ، تولد المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها »[1] .

في هذه الرؤية الأفغانية ، تتحد الأبعاد الحضارية العامة : القومية والإجتماعية والثقافية ، لانتقال أوروبا من مرحلة القرون الوسطى إلى التاريخ الحديث (المدنية الحديثة على حد تعبيره) .

وعلى الرغم من روعة هذه الرؤية حضارياً ، إلا أن المدنية الأوربية الحديثة ، لم تكن - كما تصور الأفغاني - نتيجة للمباراة والمسابقة بين كل من البروتستانتية والكاثوليكية ، بل أن هذه المباراة بين النزعتين الدينيتين المسيحيتين لم تكن سوى جانب من جوانب الصراع الجبار بين الإقطاعية القروسطية والبرجوازية ، ممثلة المدنية الحديثة ، إذا أخذنا بعضاً من تعابير الأفغاني .

(د) ولقد شهد الشرق العربي كذلك صراعاً اجتماعياً جباراً بين كل من : الإقطاعية الهمجية المتمثلة في نظام الامبراطورية العثمانية وبين البرجوازية الناشئة والتي ساعدت الدول الأوروبية - بشكل ما - على رعايتها وتطويرها .

ولقد أدى هذا الصراع أيضاً إلى نمو المشاعر القومية من ناحية ونمو الوعي الإجتماعي المضاد للمصالح الإقطاعية

---

(١) جمال الدين الأفغاني : خطرات ، الأعمال الكاملة ، باشراف : عمارة ، القاهرة . ١٩٦٨ . ص ٢٣٨ .

ولقد كانت التحولات البرجوازية في المجتمع العربي ـ في عهد وزارة رياض باشا ـ بمصر تمثل مرحلة عليا من تطور الصراع بين كل من الاقطاعية الشرقية والبرجوازية الأوروبية ، كما كانت تعميقاً لمرحلة تاريخية سابقة .

ولا نريد أن ندخل في تفصيل واسع لما يعرف في الأدب السياسي بالقضية الشرقية أو المسألة الشرقية في القرن التاسع عشر ، وهي القضية التي شغلت المحافل السياسية والدبلوماسية الأوروبية منذ القرن الثامن عشر ، وذلك عندما بدأت الحروب بين تركيا وروسيا في الأعوام (١٧٦٨ ـ ١٧٧٤) حيث اتضح مدى أهمية مداخل البحر الأسود : الدردنيل والبوسفور للتجار الروس ، ومع تطور الرأسمالية اللاحقة في القرن التاسع عشر تزايدت اطماع الدول الأوروبية الكبرى كفرنسا وانجلترا في بلاد الشرق الإسلامي .

ويصور الأستاذ « عباس محمود العقاد » في كتابه « الإسلام في القرن العشرين : حاضره ومستقبله » الإطار السياسي للتغييرات الإجتماعية في الشرق الإسلامي في بداية القرن التاسع عشر بقوله « انقسم العالم في بداية القرن التاسع عشر إلى حضارة حديثة في الغرب وحضارات قديمة في الأقطار الأسيوية والافريقية، وكان المسلمون ـ إلا القليل منهم ـ في هذه الأقطار قد تخلفوا عن ركب الحضارة في الصناعات والمخترعات والعلوم الحديثة ، وأصابهم هذا التخلف في مرافقهم جميعاً ، ومنها الزراعة والتجارة التي كان قوامها الأكبر على الملاحة الشراعية ، فتراجعت شيئاً فشيئاً أمام ملاحة التجار ، ولما تقدمت مرافق الصناعة والتجارة في الغرب تقدمت معها وسائل التنظيم والادارة ، وبقي الشرقيون جميعاً ، والمسلمون منهم ، متخلفين في هذه الوسائل »(١) .

إن السمات المعطاة هنا للشرقيين هي سمات المجتمعات الشرقية الاقطاعية كما أن السمات المعطاة هنا للغربيين هي سمات المجتمعات البرجوازية .

لقد كان المجتمع الإقطاعي في الشرق الإسلامي يتراجع أمام تطور المجتمع البرجوازي أو أمام تطور عصر التجارة والصناعات المتقدمة ، ولقد تمكنت الدول

---

(١) العقاد/ الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله . مطبعة دار التأليف بمصر ١٩٥٤ . ص٥٠ .

الأوروبية من فرض امتيازاتها على المجتمع العثماني الممثل التقليدي للأقطار الإقطاعية في الشرق ، وسرعان ما استجابت بعض العناصر التركية من طراز « رياض باشا » في مصر للاصلاحات والتنظيمات الأوروبية ، فلم تجد فرنسا وانجلترا مثلاً (صعوبة في اقلاق الدولة العثمانية ، لأنها كانت تستخدم سلاح الإمتيازات الأجنبية حين تشاء ، وكيفما تشاء ، وكان القرن التاسع عشر عصر الحركات الوطنية في بلاد المغرب والمشرق ، فلم يكن من العسير على تلك الدول أن تجد المطاوعين لها في ثورتها على الحكم التركي ، سواء من المسيحيين وغير المسيحيين ومنهم مسلمون يطلبون الاستقلال أو ينقمون على الإدارة التركية .)[١].

وكان عصر « التنظيمات الدستورية » أو ما يطلق عليه في الآداب التركية عصر « المشرطية » ، قد بدأ قبيل منتصف القرن التاسع عشر ، كوسيلة لدفع تركيا إلى الدخول في مجال الإصلاحات الاقتصادية والإجتماعية البرجوازية ، أو للدخول أيضاً في عصر التجارة الحرة . . . ولقد اتخذت تلك الإصلاحات ـ كذريعة ـ شعار إصلاح أحوال المسيحيين فلقد تمت التنظيمات الدستورية بالدولة العثمانية « تحت تأثير واقعين أساسيين : (أ) ضغط الدول الأوروبية ومطالبتها باصلاح أحوال المسيحيين التابعين للدولة العثمانية . (ب) اقناع رجال الدولة المستنيرين بضرورة إصلاح ماكينة الدولة وتجديدها على أساس اقتباس النظم الأوروبية »[٢].

لقد كانت الرأسمالية الأوروبية في مرحلة التجارة الحرة تتغلغل في الشرق ، **محولة الاقتصاد الإقطاعي إلى اقتصاد رأسمالي ، مع إحباط كل المحاولات الخاصة للاشراف على الإقتصاد** المحلي ، سواء في الزراعة أو في الصناعة المحلية . . « فلقد أحبطت المعاهدات التي عقدها الباب العالي مع الدول الكبرى لفتح أبواب الأمبراطورية العثمانية للتجارة الحرة كل المحاولات التي قام بها « محمد علي » للإشراف على زراعة مصر وتشجيع الصناعات المحلية فيها »[٣].

---

(١) المرجع نفسه : ص ٥٢ .
(٢) ساطع الحصري : البلاد العربية والدولة العثمانية (ط٢) بيروت (١٩٦٠) دار العلم للملايين ص ٩١
(٣) باتريك اوبريان : ثورة النظام الاقتصادي في مصر : ترجمة خيري حماد . دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٨ ص ٦٥ . .

وكانت التغيرات الإقتصادية في الشرق بالقرن التاسع عشر ، هي أساس كل التغييرات الأخرى في المجالات السياسية والإجتماعية والثقافية كما كان جوهر هذا التغير الاقتصادي هو الإنتقال من الإقتصاد القائم على « المقايضة » وهو جوهر الاقتصاد الإقطاعي إلى الاقتصاد القائم على « النقد » . . وهو أساس الاقتصاد الرأسمالي أو البرجوازي « وهكذا سيطر الأجانب على الاقتصاد المصري والمالية المصرية والحكومة المصرية ، ومهد ذلك التدخل السياسي للتدخل العسكري ، فالاحتلال ، وهكذا « تحرك الإقتصاد المصري في القرن التاسع عشر فأصبح اقتصاداً قائماً على النقد ، بعد أن كان أكثره قائماً على المقايضة»(١) .

ولم تتم تلك التحولات الاجتماعية في الشرق بدون حروب وصراعات سياسية ودبلوماسية كما لم تظهر الإصلاحات الدينية والفكرية إلا كردة فعل لصدمة الهزائم الحربية لجيوش المجتمع الإقطاعي وهي الجيوش التي لم يكن أمامها غير التراجع المستمر أمام الجيوش الأوروبية ذات التجهيزات الحربية القائمة على منجزات الصناعة الأوروبية الحديثة .

لقد كان تحول الامبراطورية العثمانية نحو الحضارة الغربية نتيجة طبيعية للصدمات التي شعر بها الأتراك على أثر هزائمهم المستمرة في الحروب الناشبة بينهم وبين روسيا القيصرية التي بدأت من منتصف القرن الثامن عشر إلى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر .

« إن الصدمة التي شعر بها الأتراك أثر اندحارهم في الحرب الروسية التركية (١٧٦٨ ـ ١٧٧٤) هي التي أوحت بالاصلاح العسكري الذي دشنه السلطان سليم الثالث سنة ١٧٨٩ »(٢) .

وفي أثناء الحرب التركية الروسية في عام ١٨٧٦ ـ والتي كانت نتائجها في مصر ذات تأثير بعيد «المدى» حيث أوحت للمصريين بفكرة الحياة النيابية والدستورية ـ أرغم السلطان التركي على اعلان دستور للبلاد العثمانية . . وهو الدستور الذي اقترحت ثورة ١٩٠٨ بتركيا اعادته (فقد اقترحت ثورة ١٩٠٨ اعادة دستور سنة ١٨٧٦

---

(١) د . أحمد عزت عبد الكريم وآخرون ، دراسات تاريخية في النهضة العربية الفصل السادس (مصر) ص ٥٥٧ .

(٢) توينبي (ارنلد) : العالم والعرب : تعريب نجدة هاجر وسعيد العز . المكتب التجاري بيروت (ط١) ١٩٦٠ ص ٢٧ .

الذي كان يقول بوجوب أنشاء مجلس نيابي على الطراز الغربي ، وكان قد أهمل مباشرة على يد السلطان الرجعي عبد الحميد الثاني »[١].

وإذا أخذنا بنظرية (توينبي) عن التطور التاريخي والقائمة على مبدأ «التحدي والإستجابة » . . فإن الإصلاحات الدينية والسياسية في الشرق كانت إستجابة للتجدي الرأسمالي ، وهذا ما يأخد به أيضاً الأستاذ العقاد إذ يقول « إن هزائم تركيا وإيران ومراكش ومصر كانت هي نقطة التحول في تواريخ تلك الأمم ، وإن الجامدين على القديم لم يؤمنوا بضرورة التحول إلا بعد هزيمة من هذه الهزائم . . تبين من « رد الفعل » الذي اعقب هذه الهزائم ان « العالم الإسلامي » لم يزل يتجه حيث يستجيب للمؤثرات ويستبقي منها ما صلح وأجدى »[٢] .

وهذا صحيح ، ولكن ثمة استجابات مختلفة ، لقد استجابت الحركات الإصلاحية الدينية في الإسلام للتغييرات الاجتماعية في الشرق منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ولكنها عارضت في أن تكون استجابتها لتلك التغييرات الاجتماعية مجرد خضوع ذليل أمام الأوهام الاستعمارية في الحرية والحضارة . . . ففي الإسلام (عارض الوهابيون والسنوسيون والمهديون وغيرهم من الشيع التي طلعت من الصحراء ، ولم يكتفوا بذلك بل شنوا حرباً مقدسة على الأتراك المارقين الذين خانوا الاسلام بتقليدهم الغرب في نظر هؤلاء المتعصبين)[٣].

ولكن هؤلاء المتعصبين لم يشنوا حربهم المقدسة على الأتراك لمجرد أنهم خانوا الاسلام بتأييدهم للحضارة الغربية، فمحمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) لم يقاتل الأتراك إلا لنيل حرية الجزيرة العربية من قبضة السيطرة التركية والعمل على توحيد البلاد العربية: «ولولا أن الترك والمصريين(*) اجتمعوا على حرب هذا المذهب وحاربوه في داره بقوى واسلحة لا عهد لأهل البادية بها ، لكان من المرجو جداً أن يوحد هذا المذهب كلمة العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كما وحد ظهور

---

(١) المرجع نفسه: ص ٣٠.
(٢) العقاد : الاسلام في القرن العشرين ص ٩٩.
(٣) توينبي : العالم والغرب ص ٨٧ .
(*) لعل « واو » العطف قد جاءت سهواً - أو خطأ مطبعياً - لأن المصريين - في عهد محمد علي - الوالي التركي كانوا أبرياء - كشعب - من هذه الحرب ، فالذين حاربوا « الوهابية » هم الأتراك سواء كانوا في اسطنبول أو من خلال ممثلهم في القاهرة - الوالي « محمد علي » .

الإسلام كلمتهم في القرن الأول »[1]

ولم تكن التغيرات الاجتماعية والسياسية في القرن التاسع عشر وقفاً على « العالم الإسلامي » أو الشرق الأوسط ، فلقد امتدت التغيرات البرجوازية إلى الهند ، واستجاب لها أيضاً بعض المصلحين من مسلمي الهند كالسيد أحمد خان ، الذي كانت دعوته بين مسلمي الهند تتشابه مع دعوة الأستاذ الإمام في مصر (فلم يكن الشيخ محمد عبده بدعاً في هذا الاتجاه، فممثله في ذلك كان السيد أحمد خان المصلح العظيم في الهند ، فقد رسم خطته بأن يصلح الشؤون الاجتماعية والدينية لمسلمي الهند مع مسالمة الإنجليز حتى لا يحاربوه في إصلاحه)[2] .

وإذا انتقلنا إلى عالم أبعد قليلاً من دائرة العالم الإسلامي ، كاليابان والصين وبقية بلاد الشرق الأقصى ، نجد أن تغلغل الرأسمالية الأوروبية في القرن التاسع عشر ، قد فرضت على شعوب الشرق الأقصى الإستجابة للاصلاحات الإقتصادية والسياسية المعادية لروح الاقطاعية الشرقية : « ففي القرن التاسع عشر كان الغربيون مسرورين برؤية الصين واليابان اللتين رفضتا من قبل الحضارة الغربية تقبلانها بشكلها العلماني ، حيث حل « التكتيك » محل الدين في موضع الصدارة ، وثورة « ميجي » في اليابان سنة ١٨٦٠ وثورة « كومتنانغ » في الصين (١٩٢٠) بدتا في ذلك الوقت كأثر لإنتصار الحضارة الغربية العلمانية الحديثة »[3] .

لقد كانت التغيرات الإقتصادية والنيابية في الشرق مصدر الهام كبير لنمو الرأي العام المصري ، ويكفي أن نشير هنا إلى حماسة « مصطفى كامل » للنمو السياسي في اليابان ، وما كتبه عن بلاد « الشمس المشرقة » ، بعد إنتصارها على روسيا في الحرب الروسية - اليابانية في عام (١٩٠٤) .

لقد كانت نهضة الشرق منذ منتصف القرن التاسع عشر تعني من حيث الجوهر ، نهاية « الحكم المطلق » الإستبدادي والذي كان أحد سمات المجتمع الإقطاعي ، كما تعني أيضاً بداية الحياة النيابية - الدستورية . وهذا مما ساعد - ولا شك - على قبول الإصلاحات الإقتصادية الاجتماعية في الشرق على أنها خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى المجتمع الإقطاعي ذاته .

---

(١) د . طه حسين : ألوان . ط ٣ دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ٤٣ .
(٢) أحمد أمين : زعماء الاصلاح ص ٣١٤ .
(٣) توينبي : العالم والغرب ص ٦٧ .

ويصـور الأستاذ « لطفي السيد » طبيعة التغيرات السياسية في الشرق ومدى تأثيرها على الحركة السياسية المصرية وذلك بعد أن فند مزاعم المفكرين الإنجليز في قولهم بعدم مقدرة الشعوب الشرقية في حكم ذاتها : « إنهم بعد الدستور الياباني والدستور العثماني والحركة الإيرانية(*) لا يزالون يحيون ما أمات العلم من قول قدماء اليونان(١) : خلقت الأمم بعضها للحكم وبعضها للطاعة » ليقولوا أن الشرق خلق للطاعة فلا يقدر إلا الحكم الشخصي ليتدرجوا من هذا إلى إثبات أن الأمة المصرية لا تقدر إلا الحكم الشخصي، ولذلك فهي غير مجمعة على طلب الدستور، . . ليست فكرة الدستور جديدة في بلادنا، فإنه لما نشر الدستور العثماني(**) في سنة ١٨٧٧ سرت عدواهُ إلى المصريين ، فاشتدت بهم الرغبة أن يقلدوا اخوانهم العثمانيين في كسب الشرف القومي والخلاص من ذل الحكومة المطلقة ، تخمرت هذه الفكرة في أدمغة بعض الأفراد من الأمة وبقيت تنتشر حتى صادفت فرصة مناسبة لانفجارها ، فانفجرت بقوة ووضوح في الحركة العسكرية(***)(٢) .

هذا هو ـ باختصار شديد ـ مجمل التغيرات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية بالشرق في منتصف القرن التاسع عشر ، وهي تتسم بخاصتين أساسيتين : إحداهما تحول الإقتصاد الاجتماعي من إقتصاد زراعي يقوم أساساً على نظام « المقايضة » إلى إقتصاد نقدي أو رأسمالي والثانية تحول العلاقات الإجتماعية من علاقات يسيطر عليها كبار الأعيان والمالكين العقاريين ، إلى علاقات اجتماعية جديدة تفسح المجال واسعاً أمام فئات عريضة من التجار وأرباب الصناعات الحرفية وغير ذلك من الفئات الاجتماعية الأخرى والتي تنتمي أساساً إلى الطبقة الوسطى ، أو ما يطلق عليها في الأدب السياسي الحديث اسم « الطبقة البرجوازية » بشرائحها المختلفة (الكبيرة ، المتوسطة ، والصغيرة) .

---

(١) اشتهر استاذ الجيل ـ أحمد لطفي السيد بترجمته لبعض اعمال أرسطوطاليس إلى العربية عن الأصل الفرنسي . والبحث عن أسس الديمقراطية في الحضارة اليونانية لا الأوروبية الحديثة ، ضرب من محاولة العيش بسلام مع نوع من الحرية الليبرالية .

(٢) لطفي السيد : صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر . مكتب النهضة المصرية « بدون تاريخ » ص ٤٩ .

(*) بدء الثورة في ايران عام ١٩٠٥ وفي عام ١٩٠٦ اضطر الشاه الى اعلان الدستور وانشاء المجلس النيابي .

(**) بعد الحركة التركية الروسية في عام ١٨٧٦ اعلن الدستور في تركيا في سنة ١٨٧٧ .

(***) الحركة العرابية في عام ١٨٨٢ .

ولقد استدعت هذه التحولات الاجتماعية السابقة القيام بالإصلاحات الفكرية والدينية في البلاد الشرقية ، ويتمثل ذلك في الإصلاحات الدينية ، والمطالبة بالحياة النيابية - الدستورية . وتحرير الفكر من قيد التقليد ، وتقوية الشعور بما كان يطلق عليه الأستاذ الإمام اسم « جامعة اللغة » بين « بني الأمة » وهو ما يعني الشعور بالرابطة القومية .

فالأساس الموضوعي - أي الاجتماعي الحقيقي - لحركة الاصلاح الديني في الإسلام في القرن التاسع عشر يتفق إذن مع الأساس الموضوعي لحركة الإصلاح الديني في المسيحية في القرن السادس عشر.[1]

ولكن الاتفاق الأساسي بين هاتين الحركتين ، لا يعني القول بعدم وجود فروق خاصة بين تطور الدول الأوروبية في القرن السادس عشر ، والدويلات العربية في القرن التاسع عشر .

وبالطبع فإن قوانين التطور التاريخي ، قوانين ذات سمات موضوعية عامة ، تنطبق على تطور الشعوب ، سواء في الشرق أم بالغرب ، ولكن الاعتراف بعمل القوانين الموضوعية العامة في سير الحركة التاريخية ، لا يوقف عمل القوانين الخاصة لهذا التطور أو ذاك وفي منطقة معينة من مناطق العالم دون سواها .

والمتأمل في نشأة النظام الاقطاعي وتطوره ثم انهياره في أوروبا الغربية يدرك الفروق العديدة بين تطور الإقطاعية في الغرب ، وتطورها في البلاد العربية أو الشرقية بصفة عامة ، فمن حيث النشأة لم تكن الفترة الزمنية متوافقة تماماً ، بل لازلنا نرى بعض الشعوب الشرقية تعيش في وسط من العلاقات الاجتماعية والتي تتسم في جوهرها بسمات المجتمع الإقطاعي ولم تكن الفروق بين تطور المجتمع الأوروبي والمجتمع الشرقي قاصرة على التطور في المجالين : الإقتصادي والسياسي فحسب بل نجد ثمة فروقاً أخرى في المجالين : الفكري والديني .

فلم تعرف الديانة الإسلامية تلك الصراعات المذهبية مثلما وجدت في الديانة المسيحية بين الكاثوليكية والبروتستانتية ، وإذا كانت إصلاحات « مارتن لوثر » قد

---

(١) وذلك من حديث دوافعه الاجتماعية - السياسية « القضاء على الاقطاع بعد انتصار الدولة البرجوازية المؤسسة على النمو الرأسمالي مع نمو الروح القومية في الأراضي المنخفضة حتى مشهد قيام أول ثورة برجوازية في العصر الحديث في القرن السادس عشر» (ينظر المراجع المشار إليها في هامش ص ٧٢) .

أدت إلى خلق مذهب جديد في المسيحية ، فإن إصلاحات الافغاني ومحمدعبده لم تصل إلى هذا الحد.

(هـ) وحيث أننا في مجال الحديث عن الفروق الخاصة بين حركات الإصلاح الديني الاسلامية والمسيحية فعلينا أن نلقي نظرة سريعة على الفروق الأخرى في « خطة » الإصلاح في الدين الاسلامي بين الاستاذ جمال الدين الافغاني وتلميذه الإمام الشيخ محمد عبده . وذلك لما له من أهمية بالغة في التطورات الفكرية اللاحقة ، ومدى تأثيرها على النشاط الفكري للأدباء العرب بمصر .

كانت خطة الاصلاح لدى جمال الدين تهدف إلى وحدة العالم الإسلامي عن طريق فكرة « الخلافة الإسلامية » أو « الجامعة الإسلامية » ، وذلك بتأييد من الدول الإسلامية وحكامها ، وهذا يعني التشبث بوهم التغيير من أعلى ، دون اهتمام كاف بعوامل التغيير من القاعدة الطويلة العريضة .

وكان الشيخ محمد عبده يرى في البداية مثل هذا الرأي ، ولكنه سرعان ما تبين له أن تلك الخطة لا تستقيم مع التطورات السياسية التي اعقبت هزيمة الثورة العرابية ، ويبدو أنه قد فقد الثقة تماماً في زعامة الدولة العثمانية لفكرة « الجامعة الإسلامية » وذلك بعد ما تبين له من مظاهر التحالف بين الدولة العثمانية مع الخديوي «توفيق» والجيش الإنجليزي على ضرب الحركة العرابية ورمي قائدها بتهمة « العصيان على الطاعة » و«المروق عن الدين » .

وقد ذهب الأستاذ الإمام يفكر في خطة جديدة للاصلاح الديني والإجتماعي والأخلاقي ، خطة تعتمد أساساً على طاقة الأمم والشعوب الإسلامية والعمل على تربيتها تربية سياسية ترمي إلى خلق رأي عام مستنير بين شعوب العالم الإسلامي كافة .

ويصور المؤرخ «عبدالرحمن الرافعي» هذا الإختلاف في خطة الاصلاح بين الأفغاني ومحمد عبده، بقوله «ونقطة الضعف في شخصيته هي تخلفه عن الكفاح السياسي ، واختلافه في هذه الناحية مع أستاذه جمال الدين الأفغاني ، وقد بدأ انقطاعه عنه منذ عودته إلى مصر سنة (١٨٨٩) فترك أستاذه يعاني متاعب الكفاح السياسي وآلامه ومرارته ، وكان من قبل عضده وساعده الأيمن وأنك تلمح تراخي الصلات بينهما ، حتى الصلات الشخصية ، منذ أن عاد إلى مصر حتى وفاة السيد جمال الدين ، بل أن جمال الدين توفي سنة (١٨٩٧) فلا تجد للأستاذ الإمام كلمة في رثاء أستاذه

الروحي والفلسفي وزميل جهاده في العروة الوثقى ، وهذه الناحية هي أثر من آثار الاحتلال في أخلاق الأمة ونفسيتها »[1] .

والحقيقة أن الأستاذ الإمام لم يتوقف عن الكفاح بصفة عامة ، ولكنه أدرك ببصيرته النافذة أن مفهوم الكفاح السياسي عند أستاذه لا يتفق والواقع السياسي ذاته ، وذلك عندما امتزج مفهوم الكفاح السياسي عند الأفغاني ـ بالوعي أو باللاوعي ـ بمفهوم الخلافة الإسلامية ، أو الجامعة الإسلامية ، في حين أخذ الإمام بفكرة القومية المصرية ، وانتي تسعى إلى أن يكون التحرر الوطني في مصر بجهد المصريين أنفسهم ، لا بمساعدة الدولة العثمانية ، وهي التي ثبت إدانتها في الثورة العرابية ـ أو غيرها من الدول الأخرى .

ومن المعروف أن الدولة العثمانية كانت تساند بنشاط بالغ فكرة «الجامعة الإسلامية» مرتدية في ذلك ثوب الدولة المدافعة عن الإسلام والشعوب الإسلامية ضد تطلعات الدول الأوروبية المسيحية ، وهو الأمر الذي أعاق تقدم فكرة الفومية العربية (إن فكرة «الخلافة العثمانية » ساعدت كثيراً على استسلام العرب للحكم العثماني، **وأخرت كثيراً نشوء فكرة القومية في البلاد العربية)**[2] .

إن تطور العلاقة الفكرية بين « جمال الدين » و« محمد عبده » تتشابه مع تطور العلاقة الفكرية بين الأفغاني والكواكبي ، فالكواكبي كان يمثل نفس النزعة القومية في حركة الاصلاح الديني بسوريا وهو أيضاً من تلامذة جمال الدين ، إلا أنه قد استطاع أنْ يتجاوز فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة سياسية تجمع الشعوب العربية والإسلامية معاً وذلك تحت سيطرة الدولة العثمانية المدانة من قبل الكواكبي بتخلف العرب والمسلمين على السواء[*] .

ويحدثنا صاحب كتاب « يقظة العرب » حول الإختلاف الجوهري بين فكر « الأفغاني » و«الكواكبي » قائلاً : « أما عنصر الإبداع في الدعوة التي حركها الكواكبي ، فهو تفريقه ما بين الحركة العامة التي تستهدف الوحدة الإسلامية والبعث الإسلامي ، والتي تولى جمال الدين الأفغاني إثارتها ثم سخرها عبد الحميد لاغراضه الخاصة ، ومما لاشك فيه أن الكواكبي تأثر بسلفه فهناك نقاط توافق بينهما في الشكل

(١) عبد الرحمن الرافعي : الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي ص ٥٢٥ .

(٢) ساطع الحصري : ما هي القومية ، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الأولى ١٩٥٩ ص ٢٤٢ .

(*) ينظر كتاب الكواكبي الرائع في شكله ومضمونه : طبائع الاستبداد، ضمن الأعمال الكاملة . نشر باشراف محمد عمارة . القاهرة ١٩٦٨ .

وفي الأسس تدل على وجود رابطة وثيقة بين المفكرَين ، ولكن بينما كان جمال الدين يعتبر عالم الاسلام جميعه ميداناً واحداً يجب توحيده تحت حكم خليفة واحد ، ولا يهتم بجنس ذلك الخليفة سواء كان تركيا أو أفغانيا أم مصريا ما دام قوياً وسيداً في داره »[1].

ومما لا شك فيه كذلك أن « محمد عبده » قد تأثر بجمال الدين في المجال الفكري العام وإن ظلت هناك بعض الفروق الجوهرية في خطة الإصلاح بين كل منهما .

وتتلخص تلك الفروق في إيمان الافغاني بفاعلية فكرة الخلافة الإسلامية كرابطة سياسية تجمع بين شعوب العالم الإسلامي تحت زعامة خليفة مسلم ، بينما كان الإمام محمد عبده يرمي إلى إصلاح سياسي واجتماعي ، يبدأ بتربية قادة وطنيين ، للعمل على خلق رأي عام مستنير يستطيع في يوم ما العمل على تكوين حكومة وطنية قادرة على الكفاح السياسي ضد الاستعمار الأوروبي ، وعلى رفع مستوى الأمم الاسلامية من الناحية الإجتماعية إلى مستوى المجتمعات الأوروبية الحديثة .

وعن طبيعة تلك الإختلافات بين خطة الأفغاني ومحمد عبده في الإصلاح الديني والفكري يقول جرجي زيدان في كتابه « بناة النهضة العربية » (نشأ الشيخ محمد عبده نير البصيرة حرّ الضمير وربي في الإسلام وتعلم علومه فشب غيوراً عليه، ثم اطلع على علوم الأمم الراقية من أهل هذا التمدن ودرس تاريخ الاجتماع ونواميس العمران ، فرأى الإسلام في حاجة إلى نهضة ترفع شأنه وتجمع كلمته ، واتفق اجتماعه بالسيد جمال الدين الأفغاني فأخذ عنه الفلسفة والمنطق والحكمة الشرقية وكان جمال الدين غيوراً على الإسلام راغباً في جمع كلمته ورفع شأنه فتوافقا في الغاية ولكنهما اختلفا في الوسيلة، لأن جمال الدين سعى في ذلك عن طريق السياسة فأراد جمع شتات المسلمين في أربعة اقطار العالم تحت ظل دولة إسلامية واحدة وقد بذل في هذا المسعى جهده . . وكان الشيخ محمد عبده رفيقه في كثير من مساعيه واطلع على دخائل أموره وعرف أسباب حبوطه فعلم أن جمع كلمة المسلمين ورفع شأنهم عن طريق السياسة لا يتيسر الوصول إليه فسعى فيه من طريق العلم ، فجعل همه رفع منار الإسلام وجمع كلمة المسلمين بالتعليم والتهذيب وتقريبهم من أسباب المدنية الحديثة ليستطيعوا

---

(١) جورج انطونيوس / يقظة العرب : تعريب علي حيدر الركابي . مطبعة الترقي : دمشق ١٩٤٦ ص ١٠٢ .

مجاراة الأمم الراقية في هذا العصر ، وكانت مساعيه من هذا القبيل ترمي إلى غرضين رئيسين : الأول تنقية الدين الأسلامي من الشوائب التي طرأت عليه ، والثاني تقريب المسلمين من أهل التمدن الحديث ليستفيدوا من ثمار مدنيته علمياً وصناعياً وتجارياً وسياسياً ، فأهل العصبية الاسلامية يرون هذا التقريب مغايراً لما يرجونه من إستقلال المسلمين بالجامعة السياسية ، لأن مجاراة أهل التمدن الحديث بأسباب مدنيتهم وتسهيل الاختلاط بهم يضعف عصبية الإسلام على زعمهم ويبعث على تشتيت عناصره فيستحيل جمعها في ظل دولة واحدة ، ولكن الشيخ محمد عبده كان يرى ذلك الإجتماع السياسي مستحيلاً في هذا الحال ، فلم يشأ أن يضيع وقته كما أضاعه أستاذه وصديقه جمال الدين ، وأن يخسر فائدة تقرب المسلمين من أسباب هذا التمدن ـ فسعى في ذلك بما نشره من فتاويه المتعلقة بالربا ولَبْسَ القبعة ونحو ذلك مما يقرب المسلمين من الأمم الأخرى ويسهل أسباب التجارة)[١].

٤ ـ الأسس الفكرية لحركة الإصلاحيين :

(أ) كانت عنايتنا فيما سبق تتركز أساساً حول بيان الأسس الموضوعية في حركة الإصلاح الديني الإسلامي ومقارنتها بحركة الإصلاح الديني المسيحي ، مع تحديد الفروق الخاصة بين تينك الحركتين وكذلك مع تحديد الفروق الخاصة بين خطتي الأفغاني ومحمد عبده في الاصلاح الديني .

ولكن ثمة نقطة هامة تتعلق بالأسس الفكرية أو الفلسفية لحركة الإصلاح الديني عند «محمد عبده» و«الأفغاني» ، يجب التعرض لها ، وذلك لمعرفة التأثيرات اللاحقة عند بعض المفكرين العرب سواء أكان هذا التأثر بالرفض أم القبول أم التطور لفكر الأستاذ الإمام . إلا أن موقفاً نقدياً من التيار الفكري لمحمد عبده ، نجده عند بعض المفكرين الشوام ، كموقف « فرح أنطون » ، كما نجد تطويراً للفكر الفلسفي في حركة الإصلاح الديني في المنهج النفساني أو الذاتي عند الاستاذ العقاد ، فإلى أي مدى يتفق ذلك والأسس الفكرية لحركة الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده ؟ .

من المعروف أن جهود الأفغاني ومحمد عبده لم تقف عند حد بعث التراث العربي القديم ، كالفلسفة الإسلامية بمدارسها الكبرى عند الكندي ، والفارابي ، وابن سينا وابن رشد أو بمدارس وفرق « علماء الكلام » والتوحيد والتصوف .

بل ان تلك الجهود العلمية قد تجاوزت ذلك التراث الفكري ، لكي تتعرف على

---

(١) جرجي زيدان : بناة النهضة العربية : كتاب الهلال مارس ١٩٥٧ القاهرة ص ٨٤/٨٥.

العلوم الحديثة من فلسفة ورياضة ومنطق وفلك وطبيعـة ، وأيضاً عـلى فلسفة التـاريخ والاجتماع والحضارة .

فلقد كان الأفغاني (واسع الإطلاع في العلوم العقلية والنقلية وخصوصاً الفلسفة وفلسفة تاريـخ الإسلام والتمـدن الاسلامي ، وسـائر احـوال الإسلام ، وكـان يعرف اللغات الأفغانية والفارسية والعربية والتركية والفرنساوية مع الإلمام باللغتين الإنجليزية والـروسية . وكـان كثير المـطالعة لم يفتـه كتـاب في آداب الأمم وفلسفـة أخـلاقهم إلا طالعه)[1].

ولقد تثقف الأفغاني بمبادىء (العلوم العربية والتاريخ وعلوم الشريعـة من تفسير وحـديث وفقه وأصـول وكلام وتصـوف ، والعلوم العقلية من منـطق وحكمـة عمليـة سياسية ومنزلية وتُهـذيبية وحكمـة نظريـة طبيعية والهيـة والعلوم الريـاضية من حسـاب وهندسة وجبر وهيئة افلاك ونظريـات الطب والتشـريح)[2] ولا تخلـو هـذه اللوحة من بعض ضروب المبالغة التي تعود عليها بعض كتاب الجيل الماضي . ولقد سبقت الإشارة إلى ثقـافة « محمـد عبده » وسعـة إطلاعـه على علوم « الأمم الـراقية » ، كـما أنه درس بعناية تاريخ الإجتماع وأسس العمران ، ولقد قام بتدريس مادة التـاريخ بـدار العلوم اثر عودته إلى مصر بعد منفاه ، كما اقترح تدريس « مقدمـة ابن خلدون » بالأزهـر . . ذلك بالاضافة إلى ثقافة عربية إسلامية عميقة . سواء في الفلسفة الإسلاميـة أو الأدب العربي ، كما يعود إليه الفضل في نشر عيون التراث اللغوي والأدبي ، فلقد ساعد عـلى طبع وتحقيق كتاب « المخصص » لابن سيده ، وهو معجم لغوي فريد في تاريـخ اللغة العربية ، يتناول المادة اللغوية حسب معانيها ، لا حسب ترتيبها الهجائي ، كما سـاعد على نشر كتاب « دلائل الإعجاز » لعبد القاهر الجرجاني ، بالاضافة إلى شرحـه « لنهج البلاغة » . .

والأستـاذ الإمام (هـو الذي عهـد إلى الأستاذ « سيـد المرصفي » تـدريس كتب الأدب بالأزهر ، أمثال كتاب الكـامل للمبـرد ، وديوان الحمـاسة لأبي تمـام ، ولم يكن ذلك معروفاً من قبل ، فكان عمله هذا سبباً في نهضة أدبيـة واضحة تـأثر بهـا كثير من الأدباء البارزين وتلاميذهم[3]

(١) المرجع نفسه : ص ٦٧ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٦٦ .
(٣) أحمد أمين : زعماء الاصلاح . ص ٣٣٤ .

والأستاذ سيد المرصفي هو أحد الأساتذة الذين يدين لهم الدكتور طه حسين بحياته الأدبية ، إلى جانب المستشرق الإيطالي « نالينو » . . كما سنرى فيما بعد . .

(ب) أما عن دراسة الإمام محمد عبده لتاريخ الإجتماع ونواميس العمران، فهذا مما لا شك فيه، فمحمد عبده هو أول من اقترح تدريس «مقدمة ابن خلدون» بالأزهر، وهي دراسة أصيلة لقوانين تطور المجتمع ، كما وصلت المعرفة الإنسانية إلى قمتها في نهاية القرون الوسطى . وإذ كان مفهوم « القوى المحركة » للتاريخ عند « ابن خلدون » يقوم على أساس « الصراع بين العصبيات » سواء بين القبائل أو الأمم ، وهو مفهوم يتفق ومستوى تطور المعرفة في العصور الوسطى ، أي في القرن الرابع عشر الميلادي ، فإن الأستاذ الإمام قد استطاع أن يقف على فهم للقوى المحركة للتاريخ يتفق ومستوى تطور المعرفة في العصر الحديث .

وهو مفهوم يوضح أن القوى المحركة للتاريخ هي قوى « الصراع بين الطوائف الإجتماعية » من أجل السيطرة على « الملكية الإجتماعية بصفة عامة » والملكية العقارية » بصفة خاصة وهو مفهوم لم تتوصل إليه المعرفة التاريخية الحديثة إلا في أوائل القرن التاسع عشر خاصة بعد أن كشفت حوادث الثورة الفرنسية الكبرى في عام (١٧٨٩) عن حقيقة الواقع التاريخي للعلاقات الاجتماعية الحديثة .

ولقد اتضح هذا الواقع التاريخي للمؤرخين الفرنسيين في مرحلة ما يطلق عليها في تاريخ فرنسا ـ مرحلة العودة ـ أي عودة « آل بوربون » إلى الحكم بعد أن اسقطتهم الثورة الفرنسية الكبرى في عام (١٧٨٩) وهي الفترة التي تمتد من (١٨١٤) إلى (١٨٣٠) .

ولقد فهم المؤرخون الفرنسيون ـ وقتئذ ـ أن مفتاح تاريخ فرنسا خاصة وتاريخ المجتمع الإنساني عامة يتوقف على طبيعة فهم العلاقات الاجتماعية ، وتطور الملكية العقارية والصراع بين الفئات والطوائف الاجتماعية .

ومن أشهر مؤرخي فرنسا في مرحلة العودة : فرنسوا جيزو (Guizot) (١٧٨٧ ـ ١٨٧٤) و « ميشيليه » (Michelet) (١٧٩٨ - ١٨٧٤) وميني (Mignet) (١٧٩٦ ـ ١٨٨٤) و « تيير » (Theirs) (١٧٩٧ ـ ١٨٧٧) و« تييري » (Thierry)(١٧٩٥ ـ ١٨٥٦) .

وقبل محاولة التعرف على مفاهيم مؤرخي فرنسا في مرحلة العودة ، يجب أن نشير إلى كيفية تعرف الأستاذ الإمام على الفكر التاريخي الحديث . فلقد كان محمد عبده

(يسارع إلى مطالعة ما يعرب من الكتب ، وقد كان فيها كتبه في جريدة الأهرام الأسبوعية فصل في تقريظ كتاب « التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية»، الذي هو تعريبٌ لكتاب : L'histoire de la Civilisation en Europe et en France تاريخ المدنية في أوروبا وفرنسا» لمؤلفه فرانسوا جيزو ، بقلم الخواجه حنين نعمة الله خوري)[1] .

يعود الفضل إلى مؤرخي فرنسا في مرحلة العودة من : (جيزو) و(ميشليه) الى (تييري) في الكشف عن القوى المحركة الأساسية للتاريخ الحديث ، من حيث هي قوى لنضال الشعوب والطوائف المضطهدة ضد مستغليها من الأمراء والملوك والاقطاعيين والبرجوازيين ، ولقد اهتموا جميعهم (بتاريخ الفكر الحضاري للشعوب لا بتاريخ الملوك والارستقراطيين كما كانت عليه الحال من قبل)[2] وتبين لهم في (عهود الاقطاع في العصور الوسطى عهود اضطهاد ، حين كان الفلاحون فريسة النهب والأذى . . وفي عصر « لويس الرابع عشر » الذي كان يطلق عليه « العصر الذهبي» ، ما خلف المظهر مما هو من آثار الملكية المطلقة)[3] .

وعلى الرغم مما بذله مؤرخو فرنسا في مرحلة العودة ، من جهود جبارة في كشف الصراع بين الطوائف الإجتماعية على أنه المحرك الجوهري للتاريخ إلّا أنهم لم يقدموا تفسيراً علمياً لنشأة تلك الطبقات الإجتماعية ذاتها .

فنتيجة هذا الصراع الإجتماعي لا يتوقف ـ لديهم ـ على درجة تطور المجتمع من الناحية الموضوعية ، بل تتوقف في النهاية على ما يطلق عليه اسم « الطبيعة الإنسانية » لتلك الطوائف أو بعبارة أدق فإن نتيجة الصراع الإجتماعي تتوقف عندهم على درجة التقدم الفكري لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك ، فعلى أساس تقدم الادراك الانساني بتوقف التقدم الحضاري عامة .

وما زلنا هنا في حدود النظرة الرومانتيكية للتاريخ، ولكن في حدود أكثر عمقاً وشمولاً، لذلك كان تفسير مؤرخي فرنسا في مرحلة العودة لنشأة الطبقات الاجتماعية وبالتالي لمصائرها التاريخية تفسيراً رومانتيكياً ، وهذا مما دفع بعض الدارسين إلى أن

(١) مصطفى عبد الرازق : محمد عبده . دار المعارف بمصر ١٩٤٦ ص ٨٣ .
(٢) د . محمد غنيمي هلال : الأدب المقارن ط ٣ ـ ١٩٦٢ الانجلو المصرية ص ٢٥٠ .
(٣) المرجع نفسه: ص٢٥٠ / ٢٥١ .

يعد « ميشليه» Michelet الذي يقترن اسمه عادة « بجيزو » - (مثالاً للمؤرخ الرومانتيكي)[1] .

فنتيجة الصراع الإجتماعي عند هؤلاء المؤرخين لا تحددها درجة تطور المجتمع من الناحية الموضوعية بل نتيجة الهضم والتمثيل للماضي الإنساني الحضاري « ونتيجة ادراك كل شعب أو أمة للموقف الإنساني إدراكاً يتوقف عليه تخلف الأمة أو تقدمها ، وقد يترتب على هذا الإدراك تقدم الإنسانية جمعاء »[2].

ولكن مما لا شك فيه أن كتاب جيزو « تاريخ المدنية في أوروبا وفرنسا » والذي عرب تحت عنوان (التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية) . والذي كتب عنه محمد عبده تقريظاً بجريدة (الاهرام) القديمة ، قد أثر تأثيراً بالغاً في فهمه للتاريخ الحديث . مما وسع من ادراكه للقوى المحركة للمجتمع الحديث ، وإن كان هذا الإدراك لم يخلص نهائياً من بعض الجوانب الذاتية - الرومانتيكية .

(ج) كان موقف الافغاني ومحمد عبده تجاه العلوم الطبيعية يتناسب مع موقفهما تجاه العلوم التاريخية والاجتماعية ، بمعنى أنه « الموقف الوسط » بين المذاهب الحديثة والمذاهب القديمة .

فنظرية التطور كما صاغها (داروين) لا تقبل عند (الافغاني) و(محمد عبده) في رسالة « الرد على الدهريين» والتي ترجمها الإمام من الفارسية إلى العربية في عام (١٨٨٥)م - لا تقبل كلية ولا ترفض كلية .

ويحدد الشيخ رشيد رضا في كتابه « تاريخ الاستاذ الإمام » هذا « الموقف الوسط » للافغاني ومحمد عبده تجاه العلوم الطبيعية بقوله :

(يشتبه على الجاهل الفرق بين رأي السيد في النشوء ورأي داروين ، فقد حكى الاستاذ الامام عن درس السيد للإشارات(*) ما نصه : وأثبت أن الإنسان نوع من أنواع الحيوانات الأرضية (لا كما يزعم أرباب الاوهام كالصينيين وقدماء الفرس من أنهم ابناء السماء فيتذكر من له فطنه) وانه قد اتى حين من الدهر وهو على مقربة منها ينشأ نشأتها ، ويسير في عيشه سيرتها . . . فإذا قابلنا هذا القول برده على مذهب

---

(١) المرجع نفسه . ص ٢٥٠ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٨ .
(*) لابن سينا .

داروين وعلى الماديين الذين يقولون أنه لا فرق بين الإنسان وبقية الحيوانات يتجلى لنا أن مذهبه وسط بين المذاهب في ذلك ، وهو أن الانسان حيوان مترق من جهة وملك أرضي من جهة أخرى أي أنه جامع لخواص الجنسين)[1] .

وكان موقف الافغاني ومحمد عبده تجاه الفلسفة يتشابه أيضاً مع موقفهما تجاه العلوم التاريخية والطبيعية ، أي أنه الموقف الوسط بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب علماء الكلام والمتصوفة .

ولقد اخذ محمد عبده عن الافغاني ـ كما سبقت الإشارة « الفلسفة والمنطق والحكمة الشرقية » . والمقصود بالحكمة الشرقية هنا ، الفلسفة المشرقية ، نسبة إلى المشرق العربي وهي الفلسفة الإسلامية التي تبدأ من الكندي فالفارابي ، إلى أن تصل إلى قمة تطورها في فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا . في حين يطلق على فلسفة « ابن باجه » وابن طفيل « وابن رشد » الحكمة المغربية ، نسبة إلى المغرب العربي .

وتأثر الافغاني ومحمد عبده بالفلسفة المشرقية مما لا جدال فيه ، فلقد أشار الشيخ رشيد رضا فيما سبق إلى ما رواه الاستاذ الإمام عن « درس السيد للاشارات » أي درس السيد جمال الدين الافغاني لكتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وكان الافغاني يعرف في مصر أيضاً بأنه (يقوم بتدريس فلسفة « ابن سينا »)[2] .

(د) ولا نريد الخوض في تيارات الفلسفة الإسلامية ومدارسها، لأن ذلك ليس مجال بحثنا ولكننا سنشير بصورة موجزة إلى تأثيرها في الفكر العربي الحديث خاصة عند الافغاني ومحمد عبده . كما سنشير إلى تأثر الفلسفة الإسلامية بالواقع الإجتماعي السياسي في القرنين الرابع والخامس من الهجرة ، وتأثر عوامل بعثها في العصر الحديث بالواقع الاجتماعي والسياسي في القرن التاسع عشر .

لقد حاولت الفلسفة الإسلامية المشرقية أن توفق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ولقد ظلت الفلسفة الإسلامية عند الفارابي تجنح إلى الافلاطونية ، إلى أن جاء الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) ، فحاول أن يحذو حذو المعلم الأول .

---

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده جـ١ ط١ مطبعة المنار سنة ١٩٣١ . ص ٨١ .

(٢) محمد سعيد عبد المجيد (سعيد الافغاني « : نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني . دار الكاتب العربي . القاهرة « بدون تاريخ » ص٣٩ .

وكان هذا الميل نحو الفلسفة المشائية هو الذي دفع الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠١هـ) إلى تكفير ابن سينا في عشرين مسألة ، منها : القول بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، ونفي البعث وسجل الغزالي تفسيره لتلك القضايا في كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » الذي فنده ابن رشيد بدوره في كتابه الشهير أيضاً « تهافت التهافت » .

ولكن على الرغم من ذلك فلم تكن فلسفة ابن سينا فلسفة مشائية خالصة ، فلقد ظل عالقاً بها بعض تعاليم الفلسفة الافلاطونية ، وبعض تعاليم الافلاطونية الحديثة أو المحدثة كما عند (افلوطين) . وهي تعاليم يغلب عليها طابع التصوف خاصة في المرحلة النهائية من التطور الفلسفي لابن سينا « وهي المرحلة التي عبر عنها كتابه « الإشارات » الذي كان يقوم بتدريسه جمال الدين الافغاني لتلاميذه في مصر .

وعن الفروق المذهبية بين مدارس الفلسفة الإسلامية يحدثنا الدكتور أحمد فؤاد الاهواني قائلاً « إن الفرق بين المعلم الثاني والشيخ الرئيس أن الفارابي يجنح إلى الافلاطونية على حين يميل ابن سينا إلى المشائية ، وليس هذا هو الفرق الوحيد بين الحكيمين وبين المدرستين لان ابن سينا اصطنع في آخر حياته فلسفة أخرى خلاف المشائية التي بثها في « الشفاء » وفي « النجاة » هي التي يسميها الفلسفة المشرقية ، كما تتمثل في « الإشارات » . والفلسفة المشرقية « اشراقية » « صوفية » متأثرة بالمشرق في فارس »[1] .

وكتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا « موسوعة فلسفية » تشتمل على أربعة أقسام : « المنطق ، الطبيعيات ، الالهيات ، التصوف » .

ويتناول ابن سينا « الالهيات والتصوف » بالحديث عن « الوجود » وعلله ، واثبات الوجود ، والتعريف بصفاته ، كما يتناول فيه الحديث عن مقامات العارفين وأحوالهم ، وهو تصوف بالمعنى الفلسفي . فلم يكن تصوف ابن سينا ثمرة رياضة روحية أو مجاهدة اخلاقية ، بل كان تعبيراً فلسفياً عن أحوال متخيلة .

ويبدو تأثر الاستاذ الامام بتصوف والهيات ابن سينا واضحاً في حديثه عن الواجب وواجب الوجود ، وعن تسلسل الموجودات عن الواجب ، والواجب هنا مفهوم فلسفي أو منطقي يقابل « المستحيل ، ويتوسط « الممكن » حيث أن « الموجود

---

(١) د. أحمد فؤاد الاهواني : المدارس الفلسفية « المكتبة الثقافية » مطبعة مصر ١٩٦٥ ص١٤٧ .

الـذي ليس بممكن هـو الـواجب ، إذ ليس وراء الممكـن إلا المستحيـل ، والـواجب المستحيـل لا يوجـد ، فيبقى الواجب ، فثبت أن الممكنـات الموجـودة مـوجـداً واجب الوجود)(١) .

ونحن هنا لا نقرر قضايا فكرية أو منطقية ، بقدر ما نحاول تبين مدى التأثر بين الفلسفة الشرقية عند ابن سينا وبين فلسفـة زعيمي الإصلاح الـديني في القرن التـاسع عشر .

وإن كان تأثر الاستاذ الإمام بتصوف والهيات ابن سينا قد جاء في المرحلة الأولية لتكوينه الفكري ، أي قبل نضوجه العلمي . إلا أنه قد تمرس في مرحلة متأخرة بمنطق ابن سينا .

ففي عام (١٨٩٧) أخذ الاستاذ الإمام في شرح كتاب « البصائر النصيرية » في علم المنطق الذي يعد تلخيصاً أميناً لآراء ابن سينا ، وأثـر ابن سينا في تـطوير المنـطق الأرسطي لا ينكر (ولا شـك أنه مسؤول عن إذاعـة المنطق بحـالته الـراهنة في العـالم العربي ، حتى أن كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق ، والذي حققه ونشره الاستاذ الامـام محمـد عبـده ، وكـان يقـوم بتـدريسـه ، يعـد تلخيصـاً أمينـا لآراء الشيـخ الرئيس)(٢) .

ويخلص الباحث إلى القول « إن الاستاذ الامام الشيخ محمد عبـده جدّد مـدرسة ابن سينا ، فاشتغل بالمنطق ورجع إلى كتبه القديمة ، كما أنه في رسالة التوحيـد « سلك مسلك الشيخ الرئيس في اثبات الواجب »(٣) .

ويجب علينا قبل بيان موقف الاستاذ الإمام ، وهـو الموقف الـوسط بين مـذاهب الفـلاسفة والكـلاميـين . أن نحـدد صلة الفلسفـة المشـرقيـة عنـد ابن سينـا بـالـواقـع الاجتماعي والسياسي للمجتمع العربي في القرنين الرابع والخامس للهجرة .

فلم تكن فلسفة ابن سينا فلسفة صوفية بحتة ، وإلا ما حمل عليها الغزالي حملته العنيفة باسم الدين والتصوف في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

ولم تكن فلسفة ابن سينا أيضاً فلسفة مشائية خـالصة ، وإلا مـا حمل عليهـا ابن

---

(١) محمد عبده . رسالة التوحيد ط أولى المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٤هـ . ص٢٢ .
(٢) د. أحمد فؤاد الاهواني : المدارس الفلسفية .
(٣) المرجع نفسه . ص ١٤٧ .

رشد تحت راية الولاء المطلق لفلسفة القدماء من اليونانيين بصفة عامة وفلسفة أرسطو بصفة خاصة - حملته التي تركزت حول القول بعدم تصريح أرسطو بما يسمى « بواجب الوجود » . وينسب أبن رشد هذا القول في كتابه « تهافت التهافت » إلى فلاسفة المشرق وخاصة إلى أبن سينا ، الذي كثيراً ما يتهمه بمهادنة « أهل عصره » .

وما دمنا قد دخلنا في دائرة الإتهام « بالمهادنة » لأهل العصر ، أو ما يسميها ابن رشد أيضاً « بالممالأة » للعامة حينئذ تكون الفلسفة الإسلامية قد دخلت نطاق السياسة العربية .

لقد نشأ ابن سينا في بيت يميل أهله إلى الشيعة والفرق الباطنية، التي كانت تناصر الدعوة العلوية ، ولقد كان العلويون يرون أنهم أحق بالخلافة من بني العباس ، وأن العباسيين قد خدعوهم وأستأثروا بالخلافة دونهم وتحالف العلويون مع كل العناصر التي حاولت تقويض الخلافة العباسية ، فتحالفوا مع ثورة الزنج التي هددت الدولة العباسية مدة خمسة عشر عاماً (٨٦٩ - ٨٨٣م) كما تحالفوا مع ثورات القرامطة . وتزعزعت هيبة الخلافة العباسية وشلت قواها حتى أقتصر سلطانها على بغداد ، وشجعت تلك الظروف المحيطة بالخلافة العباسية استقلال بعض أجزاء الدولة عنها فأسس السامانيون دولتهم فيما وراء النهر في عام (٢٦١ هـ) . . واتخذوا (بخارى) عاصمة لهم ، وقامت بفارس الدولة البويهية التي استطاعت فيما بعد أن تسيطر على العراق ذاتها ، وأستمرت بغداد تحت حكمهم قرناً من الزمان ونيف (٣٢٠ - ٤٤٧هـ) . (وملوك آل بويه من الفرس . . وهم من الشيعة العلوية ، وكان لعلويون يسعون في نشر دعوتهم هناك منذ أيام الرشيد . . . امتدت سلطة البويهيين على العراق وفارس وخراسان إلى سنة ٤٤٧هـ)[1] .

وولد ابن سينا في سنة ٣٧٠هـ « وكان أبوه من بلخ في شمال افغانستان ، وسكن مملكة بخارى في زمن نوح بن منصور من الدولة السامانية ، وتولى التصرف بقرية من قراها اسمها خرشن ، وفيها ولد ابنه الحسين سنة ٣٧٠هـ . . . واتفق أن نوحاً المذكور مرض فذكر له ابن سينا ، فاستقدمه فبرىء على يده فقربه إليه فارتفعت منزلته وتولى بعض مناصب الدولة »[2] .

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . الجزء الثاني ، طبعة دار الهلال ١٩٥٧ بتحقيق د. شوقي ضيف . ص ٣٦١ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٨٨ .

ومن هذه البيئة العلوية التي نشأت فيها وراء النهر في البلاد الفارسية ، ترسبت الميول التصوفية الباطنية في الفلسفة المشرقية لابن سينا .

وعن تشيع وتصوف ابن سينا يقول العقاد « ومتى ذكرت الدعوة العلوية ، فقد ذكرت معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف ، وكل دراسة يستعان بها على إنكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور ، إذ كان العلويون من أنصار التجديد لأنهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والإمامة ، ومن الملاحظات التي لا تفوت المؤرخ في هذا الصدد أن كبار الفلاسفة المشرقيين جميعاً كانوا من أنصار الشيعة ، وهم الكندي والفارابي وابن سينا . . . وحسبك من تشيع ابن سينا نشأته بين الإسماعيليين . . . بل كان البيت الذي ولد فيه ابن سينا مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية والمباحث الفلسفية، ولم يكن قصاراهم منها الإيمان بها وكفى ، قال فيها رواه عنه تلميذه الجرجاني ، وكان أبي مما أجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم »[1] .

ولم تكن العناصر الافلاطونية المحدثة ، وعناصر التصوف في الفلسفة المشرقية عند الفارابي وابن سينا نتيجة كما يقول ابن رشد (لقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء)[2] .

بل كان ذلك نتيجة لتلك العوامل الإجتماعية والسياسية التي تمثلت في وجود العديد من الفرق والأحزاب الإسلامية في المشرق الإسلامي ، والتي كان يغلب عليها مناصرة أهل الباطن والمتصوفة .

فلا عجب إذن في أن تنتصر الفلسفة الإسلامية في المغرب العربي لمذهب الفلاسفة اليونانيين القدماء . حيث كانت متحالفة وقتئذ مع أحزاب سياسية بعيدة عن أهل الباطن واتجاهاتهم المذهبية ، ولم يقف هذا التحالف عند حدود الفلسفة الإسلامية بل تجاوزها إلى دائرة العلوم الشرعية . حيث أحتل فقه الإمام مالك مكاناً وحيداً أو فريداً ببلاد المغرب والأندلس .

---

(١) العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا (ط٢) دار المعارف بمصر ، ١٩٦٧ . ص ٧ / ٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الأول بتحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر ٦٤ ص ١٤٠ .

كما انتشر هناك فقه ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ) امام الظاهرية ، والذي اتهم بأنه ناصبي أي أنه يناصب علياً والعلويين العداء ، ولكي يقطع على العلويين أهدافهم السياسية ، نراه لا يقر بأي تفسير باطني للنصوص الدينية .

ولقد ورث الافغاني ومحمد عبده بعض العناصر الصوفية من فلسفة ابن سينا ، ولكن هذا الحكم لا يمكن قبوله بصورة مطلقة ، لأن مجرد الوقوف عند حد التراث الفكري لا يعني شيئا ما لم تكن هناك اضافة خلاقة تعمل على تجديد هذا التراث الفكري ، والنظر إليه بمعايير نقدية جديدة .

ولقد حاول الافغاني التغلب على العناصر الصوفية التي ورثها من فلسفة ابن سينا ، وذلك عن طريق اتصاله بالعلوم الحديثة ولكن كما يبدو ، فلقد ظلت فلسفته مزيجاً من التصوف والفلسفة الحديثة « وقد تلقى السيد جمال الدين الفلسفة العربية القديمة في بلاده ، ثم تلقى شيئاً من الفلسفة الأوروبية والرياضيات على الطريقة الحديثة في الهند ، وكان قد تصوف قبل ذلك علماً وعملاً ، فكانت فلسفته مزيجاً من التصوف والفلسفة القديمة والحديثة »[1] .

ومهما كان الأمر في تصوف زعيمي الاصلاح الديني الإسلامي ، فلقد انتهى بهما الأمر إلى الأخذ بمذهب بعض المتصوفة القائلين « بوحدة الوجود » . . وهو مذهب يقترب من مذهب بعض الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين ابتداء من (سبينوزا) إلى المفكر والشاعر الالماني « جوته » ، و« مذهب فلاسفة الإفرنج في الوجود قريب جداً من مذهب الصوفية القائلين بالوحدة وكان السيد يميل إلى هذا المذهب »[2] .

(هـ) وكما مرَّ الأفغاني بمرحلة التصوف العملي والعلمي ، مرَّ الاستاذ الامام بتجربة مماثلة ، فلقد كان خال والده الشيخ « درويش خضر » من هؤلاء الرجال الذين يعتز بهم تاريخ القرية المصرية ، نشأ في قرية كنيسة اورين بايتاي البارود ، يعمل بفلاحة الأرض وكسب الرزق بالزراعة . . ثم تصوف ، ولم يكن تصوفه غير عودة إلى المنبع الأصلي للدين . ولم يصده تصوفه من الاعتقاد في العلوم الحديثة من منطق وحساب وهندسة ، ولعل في نشأته في قرية كنيسة اورين بايتاي البارود ، التي وقع أهلها من مسلمين ومسيحيين تحت نير استبداد الولاة وتعسفهم في جمع الضرائب منذ عهد محمد علي وابنائه إلى عهد الاحتلال الإنجليزي ، لعل نشأة الشيخ درويش خضر هذه هي

---

(١) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام جـ١ ، ص٧٩ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٧٩ .

التي دفعته إلى نوع من التصوف العملي الذي كان يمتزج بالحركة السياسية في الوطن العربي ، فلقد كانت الحركة السنوسية منتشرة وقتئذ في صحراء ليبيا ، ولقد ذهب الشيخ درويش خضر بالفعل إلى صحراء ليبيا وتعلم هناك شيئاً من العلم كما يحدثنا محمد عبده عن خال والده وما تركه من أثر عظيم في حياته العملية والعلمية معاً (إن أحد أخوال أبي ، واسمه الشيخ درويش سبقت له أسفار إلى صحراء ليبيا ، ووصل في اسفاره إلى طرابلس الغرب وجلس إلى السيد محمد المدني والد الشيخ ظافر المشهور(*) الذي كان قد سكن الاستانة وتوفي بها وتعلم عنده شيئاً من العلم ، واخذ عنه الطريقة الشاذلية ، وكان يحفظ « الموطأ » وبعض كتب الحديث ثم رجع من أسفاره إلى قريته ، واشتغل بما يشتغل به الناس من فلاحة الأرض وكسب الرزق بالزراعة . . . جاءني هذا الشيخ صبيحة الليلة التي بتها في الكنيسة(**) وبيده كتاب يحتوي على رسائل كتبها السيد المدني إلى بعض مريديه بالاطراف بخط مغربي دقيق . . كانت هذه الرسائل تحتوي على شيء من معارف الصوفية ، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها على مكارم الاخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا . . وفي اليوم السابع سألت الشيخ : ما هي طريقتكم ؟ فقال طريقتنا الإسلام ، فقلت : وليس كل هؤلاء الناس بمسلمين ؟ قال : لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر . . هذه الكلمات كانت كأنها نار أحرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم . . . متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وإن كنافي غمرة ساهية سألته : ما وردكم الذي يتلى في الخلوات أو عقب الصلوات ، فقال : لا ورد لنا سوى القرآن . . فلم تمض علي بضعة أيام إلا وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهد . . . وتفرقت عني جميع الهموم ، ولم يبق لي إلا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة كامل أدب النفس ، ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي اخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد هذا هو الأثر الذي وجدته نفسي من صحبة أحد اقاربي ، وهو الشيخ درويش خضر من أهل « كنيسة اورين » من مديرية البحيرة ، وهو مفتاح سعادتي ، إن كانت لي سعادة في

(*) لا نعرف كثيراً عن الشيخ (محمد المدني) هذا ، ولد محمد بن محمد حسن ظافر المدني : الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية . المطبعة البهية العثمانية ١٣٠٢هـ) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطا الله السكندري وتصوفه . ص ٢٧٩ .

(**) قرية كنيسة اورين بايتاي البارود بمحافظة البحيرة .

هذه الدنيا ، وهو الذي رد لي ما كان قد غاب عن غريزتي ، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي)[1] .

لم يلهم الشيخ درويش خضر الاستاذ الامام مجرد العودة إلى المنبع الأول للدين فحسب ، بل نراه يشجعه على تحصيل العلوم المنطقية والرياضية (وفي أواخر كل سنة دراسية كنت أذهب إلى (محلة نصر)[*] لأقيم بها شهرين ، وكنت عند وصولي إلى البلد أجد خال والدي الشيخ درويش قد سبقني ، وكل سنة كان يسألني ماذا قرأت ، فاذكر له ما درست ، فيقول ما درست المنطق ، ما درست الحساب ، ما درست شيئاً من مبادىء الهندسة ، وهكذا كنت أقول له : بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر ، فيقول طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في أي مكان ، فكنت إذا رجعت إلى القاهرة ، التمس هذه العلوم عند من يعرفها فتارة كنت اخطىء في الطلب ، وأخرى اصيب ، إلى أن جاء المرحوم السيد جمال الدين الافغاني إلى مصر سنة ١٢٨٦هـ . . . ولقد صاحبته من ابتداء شهر المحرم سنة ١٢٨٧هـ واخذت اتلقى عنده بعض العلوم الرياضية والحكمية (الفلسفية) والكلامية . . . وأخذ مشايخ الازهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا الأقاويل ، ويزعمون أن تلقي تلك العلوم قد يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة ، فكنت إذا رجعت إلى بلدي عرضت ذلك على الشيخ درويش ، فكان يقول لي : « إن الله هو العليم الحكيم ، ولا علم يفوق علمه وحكمته ، وأن اعدى اعداء العلم هو الجاهل ، وأعدى أعداء الحكيم هو السفيه ، وما تقرب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة)[2] .

هكذا كانت الأرض مهيأة لتقبل البذرة الصالحة ، قبل أن يقدم جمال الدين إلى مصر . فلقد مضى على الاستاذ الإمام ثلاث سنوات في طلب العلم بالجامعة الأزهرية ، حيث وفد على مصر جمال الدين . . وكان الاستاذ الامام قد أصاب منذ التحاقه بالجامع الأحمدي بطنطا حتى حضور الافغاني حظاً غير قليل من قراءة العلوم العقلية بنصيحة الشيخ (درويش خضر) وكان بالقاهرة قبل أن يصل الافغاني اليها بعض العلماء الذين اهتموا بتلك العلوم العقلية ومنهم حسن الطويل ، محمد البسيوني ولقد أصاب الاستاذ الإمام عندهما حظاً غير قليل من علوم الفلسفة والمنطق .

---

(١) محمد عبده : مذكرات الامام : ص ٣٧٣ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٣٤ / ٣٥ .
(*) مسقط رأس الاستاذ الإمام وهي قرية تابعة لمركز شبراخيت بمحافظة البحيرة .

لقد كانت البيئة المصرية بكل عواملها الإجتماعية والحضارية والثقافية ، هي التي هيأت للإمام أن يتقبل تعاليم أستاذه جمال الدين الافغاني . ولولا تلك البيئة المصرية لما ترك الاستاذ أثراً يذكر في شخص تلميذه والتي احتوت شخصيته على بذرة القلق والمعاناة الفكرية والنفسية منذ فترة مبكرة من بداية حياته الفكرية . ويتتبع (مصطفى عبد الرزاق) مراحل التطور الفكري لمحمد عبده . ومدى استفادته من الحياة الفكرية في البيئة المصرية بقوله : « ووجد في الأزهر لذلك العهد (١٣٨٧هـ) حركة علمية ترمي إلى دراسة علوم لم تكن متداولة ، حركة متأثرة بما وجد من العلم وانماط التعليم في المدارس الحكومية الكثيرة التي انشأها اسماعيل . . فلقد انساق الاستاذ حسن الطويل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية بحكم نزوعه إلى التصوف، والتصوف الإسلامي متأثراً بمذاهب الفلسفة خصوصاً مذهب ارسطو الذي يعتبر إماماً لفلاسفة العرب وانساق بعض الاساتذة إلى مدارسة الأدب باعتباره فنا من الفنون الجميلة . . كان ادباء الأزهر من العلماء المتصلين بالحاشية الخديوية كالشيخ محمد البسيوني والشيخ عبد الهادي نجا الابياري ، وقد كان الشيخ الطويل والشيخ البسيوني من اساتذة الشيخ محمد عبده »[1] .

ولم يكن إتصال أدباء الأزهر وقتئذ بالحاشية الخديوية في عهد إسماعيل ، غير مظهر من مظاهر الاتصال بالحضارة الغربية والثقافة الأوروبية التي حاول إسماعيل أن يفسح لها مجالاً واسعاً في البيئة المصرية ، فكما سبق أن اشار مصطفى عبد الرازق ، إلى أن انسياق حسن الطويل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية كان متأثراً في ذلك بما وجد من العلم وانماط التعليم في المدارس الحكومية الكثيرة التي انشأها اسماعيل ، كان أدباء الأزهر أولئك الذين تتلمذ عليهم الاستاذ الامام من المتمردين حقيقة على أنماط التعليم التقليدي بالأزهر .

ويخلص مصطفى عبد الرازق إلى أن محمد عبده « كان متصلاً بالحركة الصوفية المخلوطة بالفلسفة ، وكان متصلاً بالحركة الأدبية على أنه لم يبعد كل البعد عن المحافظين على القديم فحضر دروس زعمائهم المشهورين بالعلم كالشيخ عليش »[2] .

وما أن جاء جمال الدين الافغاني إلى القاهرة ، حتى يتلقى عنه الاستاذ الامام (كتاب الزوراء للدواني في التصوف ، وشرح القطب على الشمسية والمطالع وسلم العلوم من كتب المنطق والهداية والاشارات وحكمة العين وحكمة الإشراق من

---

(١) مصطفى عبد الرزاق : محمد عبده دار المعارف بمصر ١٩٤٦ . ص ٤٨ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٤٨ .

الفلسفة وعقائد الجلال الدواني والتوضيح مع التلويح في الأصول والجمعبني في الهيئة القديمه وكتاباً آخر في الهيئة الجديدة »[١]

ومما سبق يتضح لنا أن (محمد عبده) ، قد بدأ يتجاوز مرحلة التصوف الخالصة إلى مرحلة يمتزج بها التصوف بالفلسفة الاسلامية ، ولكن ما أن نصل إلى عام (١٨٧٥) ، حتى يدخل الامام مرحلة النضج العلمي ، ففي هذا العام الف حاشية على شرح جلال الدين الدواني (ت ٩٠٨ هـ) للعقائد العضدية لعضد الدين الأيجي المتوفى سنة (٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥ م) .

ويعلق مصطفى عبد الرازق على تلك الحاشية التي كتبها محمد عبده بقوله (الحاشية التي كتبها أستاذنا على شرح العضدية تدل على أن الاستاذ بلغ اشده في العلم والحكمة وأن تربية السيد جمال الدين الافغاني في خمس سنين تفتقت أكمام ذلك العقل الكبير وسارت به من مأزق التصوف إلى سعة النظر العقلي في فلسفة ما وراء الطبيعة . . . انحسرت عن الشيخ عبده صيغة التصوف الكثيفة وبقيت منها طبقة رقيقة شفافة تجوس خلال فلسفته القائمة على العلم والنظر العقلي)[٢] .

وهذه الطبقة الرقيقة الشفافة الباقية من تصوف الاستاذ الامام ، هي التي دعت بعض الدارسين لجمع النصوص الثلاثة السابقة : (الرسائل العضدية لعضد الدين الأيجي ، وشرح ـ جلال الدين الديواني ثم شرح الاستاذ الامام في كتاب واحد تحت عنوان «الشيخ محمد عبده ، بين الفلاسفة والكلاميين» . ومما جاء في مقدمته رسالة علم الله بالكون ، لقيت في هذا الكتاب دورا ، من أعنف الأدوار واطولها ، ولقد كان ابن سينا محورا دار حوله الأخذ والرد فيها . أنهم يرون أن ارسطو أنكر علم الله بالعالم، ويرون أن ابن سينا قال بعلم الله بالكليات من العالم دون الجزئيات منه . ويأبى قوم ـ منهم الشيخ محمد عبده ـ أن ينسب إلى ابن سينا.القول بانكار علم الله بالجزئيات . . ويؤيدون مذهبهم هذا بأن الله عند ابن سينا علة للعالم ، والعلم بالعلة علماً تاما يقتضي العلم بالمعلول ، لأن العلم بالعلة علماً تاماً يقتضي العلم بجهة كونها علة لمعلولاتها ، ويلزم من ذلك العلم بمعلولاتها ، وسواء أصح ذلك أو لم يصح ، فقد رضي الشيخ محمد عبده أن يكون هذا هو الطريق علم الله بالعالم)[٣] .

---

(١) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام . ج ١ . ص ٩٦ .
(٢) مصطفى عبد الرازق : محمد عبده . ص ٦٩ .
(٣) سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين القسم الأول ط ١ عيسى الحلبي بمصر ١٩٥٨ ص ٢٦/٢٧ .

ويفسر الإمام قول (الدواني) في علم الله « وهو عالم بجميع المعلومات » بقوله « وهذا . . أي عموم علمه تعالى ـ لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ، وصرح به « أبو علي بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابي » منهم وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر »[١] .

ويقف الأستاذ الإمام الموقف الوسط بين منهج الفلاسفة في تأويل النصوص الدينية تأويلاً عقليا ، وبين منهج المتكلمين في الأخذ بالنصوص بدون تأويل .

ولا يمكن لنا أن نصف هذا الموقف بصفة « الخلط » بين المناهج ، والواقع أنه إنعكاس لعملية تطور داخلي ، كان يمر بها ذلك العقل الكبير . « وليكن الشيخ محمد عبده رجل دين ، أو رجل فلسفة كما يشاء . أما أن يخلط بين المناهج ، فيقدم لرجال الدين منهج الفلاسفة فذلك شيء غير معتاد ، إلا أن يكون الشيخ محمد عبده قد تخلى في هذه اللحظة عن خصائصه كرجل دين ، ونظر في الأمر بعين مجردة ، فراق له منهج الفلاسفة ، فروج له ، ودعا إليه . . . فإن يكن ذلك كذلك ، فما أوفق تسميتي لمنهج الشيخ محمد عبده في هذا الكتاب بأنه « موقف بين الفلاسفة والكلاميين ، لأن الشيخ محمد عبده قد حاول أن يجمع الكل في واحد »[٢] .

ولقد أشرنا ـ فيما سبق ـ إلى مدى تأثر الفلسفة المشرقية عند (ابن سينا) ببعض العوامل السياسية للمجتمع العربي في القرن الرابع الهجري كمناصرة العلويين على العباسيين . في حين كانت الفلسفة الاسلامية في المغرب العربي تتعمق في تحصيل مذاهب الفلاسفة اليونانيين القدامى . مع اعتمادها على أرسطو مباشرة متجنبة في ذلك تخريجات الفلاسفة المشرقيين التي كانت تتجه نحو الافلاطونية الحديثة ، والتصوف عامة .

(و) ويرصد العقاد نتائج هذا الخلاف بين الحكمة المشرقية والحكمة المغربية في تطور الفكر العربي الحديث بقوله « والواضح من تعليقات الأستاذ الامام على العقائد العضدية أنه تبع مذاهب الفرق في أمهات مراجعها ، واحاط باللباب الجوهري من أقوال الفلاسفة الاسلاميين ، ولم يفته منها غير المصادر التي ظلت مطوية في مكتبات الغرب ، وتخصص فيها البحث بآراء الفيلسوف الاندلسي ابن رشد والتي كان فيها على خلاف مع سائر الفلاسفة المشرقيين وقد كان هذا سبب النزاع على الفلسفة

(١) المرجع نفسه : القسم الثاني ، ٣٤٦
(٢) المرجع نفسه : القسم الأول ص ٦٠ .

الرشدية بين الأستاذ الإمام والأستاذ فرح انطون صاحب مجلة الجامعة[1].

ولقد دار هذا النزاع بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية في أوائل هذا القرن العشرين ، وفي عام (١٩٠٢) على وجه التقريب « وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين ابناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية »[2].

وكانت مجلة « الجامعة » التي كان يحررها الأستاذ « فرح أنطون » قد نشرت بحثاً له عن تاريخ ابن رشد وفلسفته في المادة وخلق العالم واتصال الكون بالخالق ، وطريق هذا الاتصال وقضية البعث والخلود ، ثم صدر هذا المبحث في كتاب خاص تحت عنوان « ابن رشد وفلسفته » اعتمد فيه المؤلف على كتاب « ابن رشد والرشدية » للمفكر الفرنسي «ارنست رينان» ، صاحب المباحث التاريخية عن « حياة المسيح » ، وعلم الأديان المقارن ، وعلوم اللغات السامية .

ويكفي أن نشير هنا إلى التباين بين وجهتي النظر عن ابن رشد وفلاسفة المشرق ، في قضية « المادة وخلق العالم » وأصل الكائنات ، كما يعرضها فرح انطون بقوله « إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات ، وهو يرى في ذلك رأي أرسطو فيقول : إن كل فعل يقضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة ، والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق ، وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صنعت الكائنات منها ، ولكن ما هي هذه المادة ؟ هي شيء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه ، وبناء عليه يكون كل جسم أبدياً بسبب مادته ، أي أنه لا يتلاشى أبداً ، لأن مادته لا تتلاشى أبداً ، وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز العقل لا بد له من هذا الانتقال ، وإلاّ حدث فراغ ووقوف في الكون وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ، ولولا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم ، بل لما حدث شيء قط . وبناء عليه فالعامل الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى)، يكون غير مختار في فعله لأن الحرية والإختيار يقتضيان كونه محدثاً ، والخالق تنزه عن أن يكون حديثاً ، هذا فيما يختص بخلق العالم ، وهو مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى ، ولكن كيف

(١) العقاد : محمد عبده : دار الكاتب العربي بمصر . ١٩٦٩ . ص ٢٠١ .
(٢) العقاد : ابن رشد : دار المعارف بمصر « نوابغ الفكر العربي » بدون تاريخ ص ٥٧ .

يستـولي العامـل الأول على الكـون ويـديـره ؟ . . فبنـاء عـلى ذلـك لا يكـون للكـون (اتصـال) بالخـالق مباشـرة ، وإنما هـذا الإتصال يكـون للعقل الأول وحـده ، وهذا العقـل الأول هو عبـارة عن المصدر الـذي تصدر عنـه القوة للكـواكب ، وعـلى ذلـك فالسماء في رأي فيلسوف قرطبة كَوْنٌ حَيٌّ ، بل هي أشرف الأحيـاء والكائنـات ، وهي مؤلفـة في رأيه من عـدة دوائر ، يعتبـرها أعضـاء أصيلة للحياة ، والنجـوم والكواكب تـدور في هذه الـدوائر ، أمـا العقل الأول الـذي منه قـوتها وحيـاتها فهـو في قلب هذه الدوائر ، ولكل دائرة منها عقل ، أي قوة تعرف بها طريقها . . . وهذه العقول الكثيرة المـرتبطة بعضهـا ببعض . . . إنما هي عبـارة عن سلسلة من مصادر القـوة التي تُحْدِثُ الحركة من الطبقة الأولى في السماء إلى أرضنا هذه وهي عاملة بنفسها »[1] .

ويعتمـد (محمد عبـده) في رده على (فـرح انطون) عـلى آراء ابن سيّنا وفـلاسفـة المشرق في مسألة تعدد العقول وجوهرها اللامادي حيث نراه يقول « وأمـا العقل الأول فليس كما تقول الجامعة ، فإن العقل الأول جـوهر مجـرد من المادة وهـو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلسي ونفس ذلـك الفلك تدبر حركاتـه الجزئيـة ، وعقل آخـر هو العقـل الثاني ، ومن هـذا الثاني صـدر الفلك الثـامن المسمى عندهم بـالعقل الفعـال أو العقل الفيـاض ، وعن هـذا العقـل صدرت المادة العنصرية ، وإليه يرجع ما يحدث في عالمها ، ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الالهيين ، بل هـو مفارق لها كما أن نفوسها جواهر مفارقة لها ، . . والذي حمل الالهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب وقولهم أنه واحد من جميع الوجوه ، وزعمهم أن الواحد من كل وجه لا يصـدر عنه إلا الـواحد فيلزم أن لا يصـدر عنه الـواجب إلا الـواحـد وهـو العقـل الأول ، ولما تعددت وجـوه العقل في ذاته والنسبة بينه وبين مصدره وعقله لذاته وعقله لموجده صح أن يصدر عنه متعدد»[2] .

وهذا كله يتفق ـ ولا شك ـ وآراء فـلاسفة المشـرق ، لذلـك يقرر ابن رشـد في كتابه « تهافت التهافت » (إن الفلاسفة من أهـل الاسلام ـ كـأبي نصر وابن سينـا ـ لما سلموا لخصومهم . . أن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعـول واحد ، وكـان الأول عند الجميع واحداً واحداً ، ، عسر عليهم كيفية وجـود الكثرة عنـه ، حتى اضطرهم

(١) فرح انطون : ابن رشد وفلسفته : مطبعة إدارة الجامعة بالاسكندرية (١٩٠٣) ص ٣٤/٣٥ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : تحقيق سليمان دنيا ـ القسم الأول ، ص ٢٩٧ .

الأمر إلى أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا : إن الأول موجود يسبط صدره عنه محرك الفلك والأعظم ، وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم ، ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم . إذ كان هذا المحرك مركباً : مما يعقل من الأول ، ومما يعقل من ذاته ، وهذا خطأ على أصولهم ، لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة»[1] .

ويقرر ابن رشد صراحة ان ما لزم الفارابي وابن سينا من الخطأ المشار إليه في النص السابق ، ليس يلزم أرسطو ، ثم نراه ينقل عن أرسطو قوله « إن العالم واحد ، صدر عنه واحد وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، وسبب الكثرة من جهة »[2] . ويعقب ابن رشد على عبارة أرسطو قائلاً « ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده ، وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات ، ولأنها كثيرة فاذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة . . وهذا بخلاف ما ظن من قال : إن الواحد يَصْدُر عنه واحد ، فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فلعل أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهاني ؟ أم لا ؟ أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذاهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنياً »[3] .

ويحمل ابن رشد في مواضع كثيرة على أخطاء ابن سينا في تفسيره لآراء القدماء في العلم الالهي أي علم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا ، فهو يرى في حديث ابن سينا عن مقولة «الجوهر» وعن «مبادئه» : «الغلط الشنيع» أو كما يقول «وأما ابن سينا فقد غلط في هذا كل الغلط ، وذلك أنه يرى أن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، وأن صاحب هذا العلم هو الذي يتكفل بيانه . وسقوط هذا كله يبين بنفسه عند من زاول العلمين أعني الطبيعي وهذا العلم[*] »[4] .

(١) محمد عبده : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، الطبعة الثامنة ، مطبعة محمد علي صبيح بمصر (١٩٥٤) ص ١٣٢ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الأول . ص ٢٩٧ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٠٠ .
(٤) المرجع نفسه ص ٣٠١ .

(*) ابن رشد/تلخيص ما بعد الطبيعة : تحقيق د. عثمان أمين . مطبعة مصطفى الياس الحلبي ١٩٥٨ ص ٤١ .

وقد انطبعت هذه الإنقسامات الجوهرية في الفلسفة الإسلامية بين الفلاسفة المشرقيين والفلاسفة الغربيين ، في فكر زعيمي الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر بطريقة قوية .

ونخلص من هذا كله إلى القول بأن الفكر الفلسفي عند الأفغاني ومحمد عبده قد مَرَّ بعدة مراحل وهي على الترتيب :

مرحلة التصوف الخالصة التي كانت أثراً من آثار النشأة العائلية والثقافية ، ثم مرحلة إلفلسفة التي خالطها الكثير من عناصر التصوف ، ثم مرحلة الفلسفة التي بقيت منها طبقة رقيقة شفافة ـ على حد تعبير الأستاذ « مصطفى عبد الرازق » ـ تجوس خلال فلسفتهما القائمة على العلم والنظر العقلي .

إن حياة كل من جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ، هي جهاد فكري متواصل من أجل الانتقال من التأمل الصوفي الذاتي إلى الفلسفة القائمة على العلم والنظر العقلي ، وهو جهاد جَدٌّ فريد ونادر في تاريخ الفكر العربي الحديث ، بل إنه جهاد من المع صفحات هذا التاريخ في القرن التاسع عشر .

وما كان لنا أن ننتظر أن يخلص فكرهما من تلك الطبقة الرقيقة الشفافة من التصوف ، فإن عصرهما لم يكن في مقدوره أن يمنح لهما سوى هذا الموقف الوسط في العلوم التاريخية والطبيعية والفلسفية ، على نحو ما سبق أن أشرنا .

فلقد كانت حياتهما العملية ترمي بهما نحو هدف يعلو على جميع الاهداف الأخرى ، وهو الرجوع إلى المنبع الأول للاسلام و(ان يهتدوا به ويرجعوا به إلى أصوله الطاهرة الأولى ويضعوا عنه أوزار البدع ، فترجع إليه قوته وتظهر للاعمى حكمته »[1] .

ويجب علينا أن نؤكد على أن المقصود « بالتصوف » هنا . . هو الفلسفة الصوفية ، فإنهما لم يسلما بقدرة العقل على معرفة جوهر الأشياء ، أي أنهما لم يركنا إليه بصورة مطلقة ومن هنا كان اعتقادهما في معرفة الحقيقة بطريقة مباشرة أو ذاتية ، وهذا ما نطلق عليه المنهج الذاتي عند محمد عبده . فهو يقرر أن لا استحالة أن (ينكشف

= يقصد علم ما وراء الطبيعة : العلم الالهي .

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ط ١ المطبعة الخيرية بمصر (١٣٣٤ هـ) . ص ١٠٦ .

لفلان ما لا ينكشف لغيره من غير فكر ولا ترتيب مقدمات ، . . فإن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً وأن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى وجوه من الاجمال وإن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط بل لا بد معه من التفاوت في الفطرة التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه »[1] .

كما يقرر أن ثمة حقائق فطرية وأنه لمن «ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها أن لا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستمده من محض الفيض الالهي لأن تتصل بالافق الآلي وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بَعض الدليل أو البرهان »[2] .

كما نراه يقرر « أما وجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعدما عرفنا من أنفسنا وأرشدنا إليه العلم قديمه وحديثه من اشتمال الوجود على ما هو الطف من المادة وان غيب عنا »[3] ولا يعني هذا أنه يهمل العقل بصورة كلية فهو يقول (ربما يقول قائل أن هذه المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأي القائلين باهمال العقل بالمرة في قضايا الدين وبأن أساسه هو التسليم المحض وقطع الطريق على اشعة البصيرة أن تنفذ إلى فهم ما أودعه من معارف وأحكام . فنقول لو كان الامر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به وإنما الذي سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي كما لا يشتغل الحيوان في درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لا بد معها من السمع لادراك المسموعات مثلا ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لاجله والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود اعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في ادلتها ليصل منها إلى معرفتها وأنها آتية من قبل الله وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به وأنه لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفاذ إلى حقيقته عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ٨٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٨٦ .

مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد فإن ذلك مما تتنزه النبوات من أن تأتي به فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد وله الخيار بعد ذلك في التأويل مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه وفي سلفنا من الناجين من اخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني)[1] .

وهكذا يسير المنهج الذاتي عند محمد عبده والذي نراه يقر بوجود حقائق ذاتية أو فطرية جنباً إلى جنب مع تلك النظرة العقلانية التي تؤثر على حق العقل في النظر واقامة الادلة .

٥ ـ الموقف النقدي من الحركة الفكرية الإصلاحية :

(أ) وإذا تأملنا الآن موقف الجيل اللاحق من المفكرين العرب بمصر من فلسفة زعيمي الاصلاح الديني : الافغاني ومحمد عبده . فسنجد أن بعض افراد هذا الجيل ، قد طَوّر الجانب الفلسفي لديها وهو الجانب القائم على العلم والنظر العقلي . بينما وقف البعض الآخر عند حدود الجانب الفكري الذاتي .

ويمكننا أن نأخذ العقاد كمثال على المفكرين الذين تمسكوا بالجانب الذاتي في فكر محمد عبده مع تطويره بالطبع بما يتفق وتطور فلسفة العقائد والميتافيزيقا في القرن العشرين ، وهذا الجانب الذاتي عند العقاد هو ما نطلق عليه اسم المنهج النفساني أو المنهج الذاتي في تفسير الحياة التاريخية والعقلية للافراد والجماعات ، وتجنبا لخطر الوقوع في أي نوع من الاحكام القطعية ، لا بد أولا من الاشارة ـ السريعة إلى نشأة العقاد الأولى من الناحية الفكرية ، ثم الرجوع مباشرة إلى كتبه ومؤلفاته الفلسفية والعقائدية . وحيث أننا سندرس في هذا البحث المنهج النفساني عند العقاد ، وتطبيقاته في مجال الأدب ، فإن بيان تأثر العقاد بمحمد عبده الآن سيكون في صورة موجزة للغاية .

إن اتصال العقاد المباشر بمحمد عبده يكاد يكون محدوداً في بعض كلمات

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٠٠/١٠١ .

للتشجيع الأدبي لبعض الموضوعات الانشائية التي كتبها العقاد أيام صباه في اسوان .

وعندما انخرط العقاد في الكتابة الصحفية ، عمل مع أحد تلاميذ محمد عبده وهو محمد فريد وجدي ، العالم الروحاني وصاحب البحوث العديدة في التجارب الغيبية أو الروحانية .

وعندما دخل العقاد الحلبة السياسية ، وقف بجانب سعد زغلول ، والذي كان كذلك تلميذاً لمحمد عبده ، وصار العقاد فيما بعد سعديا مغرقا في السعدية .

ويرصد استاذنا الدكتور شوقي ضيف في كتابه « مع العقاد » الجوانب المتعددة لعلاقة العقاد بمحمد عبده قائلاً « وفرصة ثانية اعدها له القدر ، فقد كان أبوه يصحبه في زياراته لمجلس الأستاذ الأديب القاضي أحمد الجداوي أحد فضلاء الأزهريين الذين لزموا دروس السيد جمال الدين الأفغاني في أثناء مقامه بالقاهرة ، فكان يسمع عنه وعن دعوته وكان الحديث يتطرق أحياناً إلى عبد الله نديم كاتب الثورة العرابية وخطيبها ، . . ومن كل ذلك أفاد عباس إذ تلقن وهو صغير دعوة جمال الدين ، ولا بد أنه سمع في ثنايا ذلك أحاديث عن الشيخ محمد عبده تلميذه ، وكان يعد أكبر شخصية إسلامية في عصره ، وكان من عادته أن يزور أسوان في الشتاء ، ويهيء القدر لعباس لقاء معه يؤثر في نفسه تأثيراً عميقاً، ذلك أنه زار مدرسته يوماً ، وأخذ يمر على الصفوف المختلفة ، ودخل صفه ، وتصادف أن كان الدرس درس الانشاء ، وكان موضوع الدرس « الحرب والسلام » . . . ولتقدمه بين رفقائه في كتابة الإنشاء أخذ منه المدرس كراسته وعرضها على الشيخ محمد عبده ، فعجب حين رآه يفضل الحرب محتجاً بأنها مجال لاظهار التضحية والبطولة ، وأنها تنقي المجتمع من عناصره الضعيفة وابتسم الشيخ محمد عبده وقال لعباس : كيف تفضل الحرب ؟ وأخذ يوضح له اضرارها ، ولم يلبث أن ربت بيده على كتفه ، هاشاً له ، قائلاً : « ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد » وكأنما كانت كلمة سحرية استقرت في نفس عباس ورسمت له مستقبله »[1] .

ولقد كان لهذا التشجيع من جانب الامام أثره في توجيه العقاد نحو الحياة الأدبية

(١) د . شوقي ضيف مع العقاد : دار المعارف بمصر (سلسلة اقرأ) ، ٢٥٩ ط ١ الثانية (بدون تاريخ) ص ١٢/١٤

، حيث نراه يؤكد « أن كلمة الشيخ محمد عبده في تشجيعي واستحسان موضوعاتي الإنشائية قد كان لها أثر غير ضعيف في توجيهي إلى الحياة الأدبية »(١) .

هذا عن تأثير محمد عبده المباشر في نشأة العقاد . أما عن تأثير محمد فريد وجدي تلميذ محمد عبده في نشأة العقاد الفكرية ، فيقول الدكتور شوقي ضيف عن أثر ذلك في تقوية ضميره الديني « وكان راسخ العقيدة الاسلامية ، ولا نقصد أنه كان ناسكاً أو أن حياته كانت تسبيحاً وعبادة ، وإنما نقصد أن ضميره الديني كان قويا ، وهي قوة ورثها عن أبويه ، وزادتها حماسة حركة الاصلاح الديني التي نهض بها الشيخ محمد عبده ، والتي آمن بها عن اقتناع عقلي من جهة ، ومن جهة ثانية عن اجلال للشيخ وتوقير وقد زادها اضطراما عمله مع محمد فريد وجدي في صحيفة « الدستور » وكان ايمانه بعالم الروح عميقا ، فأودع صدر عباس قبسا من هذا الايمان » (٢).

ويخلص الدكتور ضيف إلى القول : « على هذا النحو يمكن أن يرد كثير من افكاره الدينية إلى مصادره عند الشيخ محمد عبده »(٣) . .

ويمكننا أن نجد في دراسة الدكتور تشارلز آدمس عن « الإسلام والتجديد في مصر » عرضاً مستفيضاً عن صلة الجيل اللاحق من المفكرين بفكر محمد عبده . وتراه يقول حول الجانب المحافظ » من تلاميذ محمد عبده « أما محمد فريد وجدي (١٨٧٥) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده ، كتب كثيراً في نصرة الدين والدفاع عنه ويمكننا أن نقول أن فريد وجدي يميل إلى الجانب المحافظ وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة(*) الذي وضعه قاسم أمين . . وبدأ في سنة **١٩٢١** يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجديات كانت تشتمل على مقالات أدبية في شكل حوار على السنة الطيور وغيرها ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارىء ، . وقد اتجه فريد وجدي إلى نوع آخر من البحث ، فقد عني بالبحوث الغيبية والروحية وهو يهتم في الوجدانيات بالرد على الفلسفة المادية ، ويستدل على خلود الروح بما وصلت إليه الأبحاث الروحانية

(١) العقاد : على الاثير دار الفكر العربي ـ القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٣٠ .
(٢) د . شوقي ضيف : مع العقاد : ص ٦١/٦٠ .
(٣)، المرجع نفسه : ص ٧٨ .
(*) هو كتاب : المرأة المسلمة « لمحمد فريد وجدي . ولعل هجوم العقاد المبكر على تحرير المرأة في « هذه الشجرة » وغيره من الكتب ، كان تحت تأثير من أفكار فريد وجدي .

والتجارب الغيبية ، . . وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية في دائرة المعارف التي أصدرها وذلك عند كلامه على الجن فهو يقول أن كثيراً من الشيوخ الذين لا يشك في صدق روايتهم ذكروا أنهم رأوا الجن وخاطبوهم وهذا أمر لا ينافي العقل ولا يتعارض مع سنن الخلق »[١] .

وقد جاء تأثر العقاد بفكر محمد عبده أيضاً عن طريق اتصاله بسعد زغلول تلميذ الافغاني ومحمد عبده ، ويضيف الدكتور آدمس « وقد كان العقاد صديقاً لسعد زغلول ولكن خلال السنوات الأخيرة التي اصبح فيها لسعد المكان الأول في تاريخ مصر »[٢] .

ويوجز العقاد جهات الصلة التي تربطه فكرياً بمحمد عبده والافغاني بقوله (والصحيح أنني أتصل بجمال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة : فقد حضرت دروس الأدب على تلميذه أحمد الجداوي العالم الاسواني الأديب ، ورأيت الشيخ محمد عبده في مجلسه ولما اتجاوز الدراسة الابتدائية . . أما الجهة الثالثة فهي جهة سعد وريثه في زعامة الوطنية المصرية غير مدافع)[٣] .

ويضيف العقاد (وأحسب أن توقيري للشيخ محمد عبده بل اعجابي به هو الذي جعلني من أنصار الاستقلال المصري ولم يجعلني من أنصار السيادة العثمانية . وهو الذي جعلني من أنصار سعد)[٤] .

وعن تلك الصلة الفكرية بين العقاد ومحمد عبده يشير بعض الدارسين (إن العقاد قد تلقى من هذا التيار عصب فكره الأضيل الوقاد . . . وأحب العقاد أن يواصل رسالة جمال الدين ومحمد عبده وأن يحتفظ بالمجرى الذي حفراه . وأن يجعل من فلسفته جزءاً مكملاً للكيان العقلي الذي ابدعاه)[٥] .

ولقد سبق أن أوضحنا مراحل التطور الروحي والفكري لمحمد عبده : مرحلة التصوف الخالصة ، ثم مرحلة التصوف الممتزجة بالفلسفة الاسلامية ، ثم مرحلة

---

(١) د. تشارلز آدمس: الاسلام والتجديد في مصر: ترجمة عباس محمود تقديم مصطفى عبدالرازق. مطبعة الاعتماد بمصر ، ١٩٣٥ . ص ٢٣٥/٢٣٦ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤٣ .
(٣) العقاد : على الأثير ، ص ٣٢ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٣٠ .
(٥) عبد الفتاح الديدي : عبقرية العقاد : الدار القومية للطباعة مصر ١٩٦٤ . ص ١٩٦ .

الفلسفة العلمية القائمة على النظر العقلي والمصحوبة بطبقة رقيقة من التصوف ، فإلى أي من تلك المراحل ينسب العقاد ؟ .

إن العقاد ـ على ما نعتقد ـ لم يمر بمرحلة التصوف الخالصة . ولم يكن تصوفه ممتزجا بالفلسفة الاسلامية فحسب ، حيث نراه يدعم أصوله الفكرية الذاتية ببعض المباحث الطبيعية والميتافيزيقية القائلة بوجود كائنات لا مادية . كما أن تلك النزعة الصوفية الذاتية عند العقاد تلتقي ـ كما سنرى فيما بعد في الفصل الخاص بالمنهج النفساني للعقاد ـ بخيوط فكرية متشابهة في تراث الفلسفة المثالية الالمانية ، خاصة عند (كانت وشلنج) وهو التراث الذي تعرف عليه العقاد عن طريق الفلسفة الانجليزية التي تسرب إليها عن طريق (كولردیج) و(هازلت) و(وردزورث) وبقية مفكري مدرسة «النبوءة والمجاز» من أمثال (كارليل) ـ العديد من روافد الفلسفة الالمانية المثالية وذلك في آواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر .

فالنزعة الذاتية التي استمدها العقاد من محمد عبده ـ أو بعبارة ادق ـ من مرحلة معينة من مراحل التطور الروحي والفكري لمحمد عبده ـ لا تمتزج بالفلسفة الاسلامية فحسب ، بل بالفلسفة الأوروبية وبالعلوم النفسية الحديثة فالعقاد ظل يؤمن بما يسمى « بالنجوى على البعد أو التليبيثي Telepathy كما كان يعتقد بامكانية ادراك الحقيقة إدراكاً مباشراً ، وكل ذلك بالطبع من نفحات التصوف الفلسفي « فعند العقاد أن الانسان قد تعرض له فيما بينه وبين نفسه حقيقة يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً ، وأن يثبتها إثباتاً يقينياً ، دون أن يكون في ذلك كله معتمداً على الحواس ، أو مستنداً على العقل ، بل كل ما هنالك هو شعور روحي بهذه الحقيقة ، . . . ولقد حدثنا الاستاذ العقاد عن حالات من هذا القبيل تعرض له بين الحين والحين ، أما الذي يعرض له في كثير من الاحايين فهو تلك الحالة النفسية التي تعرف في علم النفس الحديث باسم التليبيثي Telepathy أو على حد ترجمته « النجوى على البعد » وهي حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس »[1] .

لقد سبق أن عرضنا للرأي الذي قدمه محمد عبده في « رسالة التوحيد » من عدم استحالة بعض النفوس للوصول إلى الحقيقة مباشرة بدون دليل أو برهان ، وذلك لاشتمال الوجود على ما هو « الطف من المادة » على حد تعبيره .

---

(١) جلال العشري : العقاد الفيلسوف : ضمن مجموعة العقاد دراسة وتحية باشراف محمد خليفة التونسي ، الانجلو المصرية (بدون تاريخ) ص ٩٠/٨٩ .

ولا يتسع المجال هنا لعرض تلك النزعة الصوفية ـ الذاتية لفكر العقاد ومنهجه النفساني الذي سنتناوله بالدرس في فصل خاص من هذا البحث ، ولكن ما من كتاب من كتبه في الفلسفة إلا ويحرص فيه حرصاً شديداً على تأكيد مقدرة « الحدس الصوفي » في الكشف عن الحقيقة ، حيث تراه يصرح في « الفلسفة القرآنية » « لا بد من هذه النزعة في بعض النفوس وإلا قصرنا عن الشأو الأعلى في مطالب الروح »(١) .

كما نراه يقرر في كتابه « الإسلام في القرن العشرين » : « وينبغي أن نفرق بين الاعتراف بحقوق الجسد وإنكار حقوق الروح » ، فإن الاعتراف بحقوق الجسد لا يستلزم انكار حقوق الروحانية ولا الحد من سبحاتها التي اشتهرت باسم التصوف في اللغة العربية ، واشتهرت باسم الخفيات والسريات في اللغات الغربية Mysticism إذ لا يوصف بالشمول دين ينكر الجسد كما لا يوصف بالشمول دين ينكر الروح . . . وحسب المرء أن يتعلم هذا من كتاب دينه ليبيح لنفسه من سبحات التصوف كل ما يستباح في عقائد التوحيد »(٢) .

وما كان للمنهج النفساني عند العقاد إلا أن يفند بواسطة « الحدس الصوفي » كل ما يذهب إليه قانون الضرورة أو « الحتمية » أو « السببية » وهو ما يعرض له العقاد في كثير من كتبه الفلسفية .

ويعد الدكتور آدامس العقاد لمواقفه الفكرية تلك (أقرب إلى المحافظين)(٣) من الذين تأثروا بمحمد عبده في معالجتهم للمشكلات الفكرية الحديثة في القرن العشرين .

وهكذا انقسم المتأثرون بفكر محمد عبده من كتاب القرن العشرين في مصر إلى جناحين وهما : ذلك الجناح المحافظ الذي شدد على النزعة الذاتية في فكر الامام ، وجناح آخر ، حاول أن يطور الفكر العلمي القائم على النظر العقلي في المرحلة الأخيرة من التطور الفكري لمحمد عبده .

ولكن ما من كاتب عربي جاد بمصر في القرن العشرين إلا وتأثر بالتيار الفكري عند محمد عبده ، وذلك على الرغم من عدم اتصال بعضهم به إتصالاً مباشراً حتى

---

(١) العقاد : الفلسفة القرآنية كتاب الهلال (١٣٤) مايو ١٩٦٢ ص ٢٠٨ .
(٢) العقاد : الاسلام في القرن العشرين . ص ٢٨ .
(٣) آدمس : الاسلام والتجديد في مصر . ص ٢٤٣ .

اولئك الذين غلبت عليهم الثقافة الغربية .

ولكن كما يرى تشارلز آدامس « على أنه بالرغم من هذه الإعتبارات ، لا يخالجنا شك في أن بعض هؤلاء الكتاب ، إن لم يكونوا جميعاً ، إذ كان فاتهم أثر الإمام المباشر ، فقد تأثرت بآرائه روحهم ونزعاتهم ازاء المشكلات الحديثة »[1] .

كما نراه يكشف عن مدى أثر محمد عبده في كل من فكر : العقاد والمازني وهيكل ، ومحمد فريد وجدي ورشيد رضا ولطفي السيد ، وقاسم امين . . الخ .

ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا ذلك الإنقسام الذي يلمح د . آدامس إليه احياناً بين الجناح المحافظ من المتأثرين بفكر محمد عبده ، والجناح العقلاني ـ إذا صح التعبير ـ وهو الجناح الذي اعتمد على الجانب العلمي القائم على النظر العقلي من فكر محمد عبده .

ويشير الدكتور آدمس إلى أن محمد فريد وجدي والعقاد والمازني ، يمثلون بعض جوانب الجناح الأول ، كما يشير إلى لطفي السيد وهيكل ، وقاسم امين على أنهم يمثلون الجناح الثاني .

ولكن المنهج الذاتي أو النفسي ـ ومهما كانت جوانب النقد التي يمكن أن توجه إليه ـ جدير بالدراسة ، وذلك لما احدثه في تاريخ الفكر والأدب العربي من اضافات خلاقة ، لا يمكن بالطبع ـ لأي باحث في مناهج الأدب العربي أن يتجاهلها ، أو يقلل من قيمتها في الحياة الروحية الحديثة لعصرنا .

(ب) ويمكننا ـ الآن ـ أن نأخذ لطفي السيد كممثل لتيار المتأثرين بفكر محمد عبده من الجناح العقلاني ، أي كممثل للمفكرين الذين عملوا على تطوير الجانب العلمي القائم على النظر العقلي في فلسفة زعيمي الإصلاح الديني في الشرق الحديث .

وكثيراً ما يصرح لطفي السيد بتلمذته لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، حيث يقول : « كان ذلك في صيف سنة (١٨٩٣) مررت باحدى مقاهي الاستانة فلقيت فيها بعض المصريين ومنهم سعد زغلول ، . وكان وقتئذ قاضياً بالاستئناف والشيخ علي يوسف ، وحفني بك ناصف ، وقد تأهبوا لزيارة السيد جمال الدين الافغاني فصحبتهم إلى منزله وكنت أعرف طرفاً من حياته ، ولكن لم أكن قد اجتمعت به من قبل . وكان قد ذاع صيته في الشرق الاسلامي كمصلح ديني ، وفيلسوف جليل ، وسياسي

(١) آدمس : الاسلام والتجديد في مصر ص ١٤٢

خطير ، ونزل مصر سنة ١٨٧١ ، وأقام بها حتى أواخر سنة ١٨٧٩ ، وعلى يديه نبغت طائفة من العلماء وكبار الكتاب في القطر المصري . . وأظهر ما رأيته فيه سعة الاطلاع ، وقوة الحجة والاقناع فكان يستوي في مجلسه الطالب مثلي وأساتذته الحاضرون .

وفي اليوم التالي ذكرت لسعد زغلول ، رغبتي في التلمذة على السيد جمال الدين ، وسألته عن السبيل التي اسلكها لأكون تلميذاً له ، فأجاب سعد : اذهب إليه ، واطلب منه ذلك ، فقصدت إليه ، فما كدت اقبل عليه حتى قام لتحيتي كالمعتاد ، فقلت له : أنا لست زائراً ، ولكني تلميذ . فسر رحمه الله بذلك ، وأخذ عليّ عهداً بأن الأزمة طوال اقامتي بالآستانة، وقد فعلت . وأهم ما أظن إني قد انتفعت به من السيد جمال الدين في تلك المدة أنه وسع في نفسي آفاق التفكير ، . . وكان رحمه الله يقدر تلميذه الشيخ محمد عبده « وإذا ذكر اسمه في مجلسه أعرب عن إحترامه له ، وتقديره لذكائه وعلمه »(١) .

كما يعلن لطفي السيد تلمذته للاستاذ الامام في الحفل الذي أقيم لتأبين محمد عبده بالجامعة المصرية في عام (١٩٢٧) « يجب علينا أن نتخذ نهضتنا العلمية الحاضرة بشير الرجوع إلى مضمار المسابقة العلمية العامة ، وأن نوطد أنفسنا على العمل بجد للاستعداد لهذه المسابقة ، ومن صنوف العدة أن نتبين حقيقة مركزنا العلمي ، وليس مركزنا العلمي شيئاً آخر إلا تقدير ما أنتجت بلادنا من النوابغ الذين هم اركان نهضتنا الحاضرة - أولئك مصابيح الماضي ، تنبعث منها أنوار الهداية الساطعة فنكشف للحال طريقه إلى الامام في ظلمات الاستقبال ، وأكبر هؤلاء النبغاء استاذنا الامام الشيخ محمد عبده »(٢) .

ويلتقي لطفي السيد بالاستاذ الامام في جنيف عام (١٨٩٧) ويقومان بدراسة الآداب والفلسفة في جامعة جنيف أثناء فصل دراسي ، كانت الجامعة السويسرية تعقد في الصيف ، على نحو ما يحدثنا لطفي السيد في قصة حياته « مكثت في جنيف سنة ١٨٩٧ اقضي الأشهر الأولى في الدراسة وحضور بعض المحاضرات بالجامعة واتعلم "الشيش" في اوقات الفراغ حتى اقبل الصيف ، فجاءني فيها الشيخ محمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين . . وكان قاسم وقتئذ يؤلف كتابه « تحرير المرأة » فقرأ علينا فصولاً

---

(١) لطفي السيد / قصة حياتي . كتاب الهلال ١٩٦٢ ص ٣٢/٣٣ .
(٢) نقلا عن كتاب تاريخ الاستاذ الامام لرشيد رضا ج ١ ص ١٠٦٣ .

منه مدة اقامته بيننا ثم سافر مع سعد زغلول من سويسرا وبقي معي الشيخ محمد عبده . وكانت جامعة جنيف قد اعدت فصلاً صيفياً لدراسة الآداب والفلسفة للحائزين على درجة الليسانس فدخلت فيه . . ولما ذكرت ذلك للشيخ محمد عبده احب أن يحضر دروسه ، فقدمته إلى مدير الجامعة باعتباره قاضياً في الاستئناف وأحد مديري الأزهر ، فقبله بهذا الوصف فمكثنا نتردد على هذه الدراسة »(١) .

وسوف نتعرف فيها بعد على ملامح النزعة العقلانية في مدرسة لطفي السيد ، وكيف تمكنت عن طريق بعثها لفلسفة أرسطو من ناحية ، وعن طريق اتصالها بفلسفة حركة الاستنارة الفرنسية في القرن الثامن عشر (روسو، مونتسكيو ، فولتير) من ناحية أخرى .

---

(١) لطفي السيد : قصة حياتي ص ٣٧ .

القسم الثاني

تطور التاريخ العالمي وجدل التراث والمعاصرة

الفصل الثالث :

الروح العلمية والصراعات الطائفية

١ ـ النزعة العلمية للمهاجرين العرب الشوام .

٢ ـ الرؤية الحضارية للأمة العربيـة بين القومية والعالمية .

٣ ـ إشكالية الوعي بين التجريبية والاجتماعية .

الفصل الرابع :

النقد العقلاني ـ الليبرالي وأزمة الفكر العربي بين عصرين .

١ ـ مظاهر التطفل والتعفن في الحياتين : السياسية والثقافية .

٢ ـ نظرتان للشرق الجديد : كرومو ولطفي السيد .

٣ ـ شروح برجوازية على تراث انساني .

٤ ـ لطفي السيد والإيديولوجية الوطنية للطبقة الوسطى المصرية

الفصل الثالث

الروح العلمية والصراعات الطائفية

١ ـ النزعة العلمية للمهاجرين العرب الشوام :

(أ) إن المساجلة الفكرية التي دارت بين (محمد عبده) و(فرح انطون) حول فلسفة ابن رشد في بداية القرن العشرين تعكس لنا بعض السمات الجوهرية للتيار الفكري عند المهاجرين الشوام ، خاصة من حيث موقفهم تجاه التراث الفكري العربي والأوروبي على السواء .

فبينما كانت مصادر محمد عبده في الفلسفة الإسلامية تعتمد أساساً على آراء الفلاسفة الإسلاميين المشرقيين كأبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا ، كانت مصادر فرح انطون في الفلسفة الإسلامية تعتمد على آراء ابن رشد الاندلسي ، بتخريجات المستشرق والمفكر الفرنسي أرنست رينان وعلى بعض الدراسات الأوروبية الأخرى في الفلسفة الإسلامية. وكان فرح انطون يرى أيضاً أنه لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ الفلسفة **الإسلامية** ذاتها عن **الإفرنج** أنفسهم ، لذلك كان موقفه من التراث العربي نفس موقف المستعرب أو المستشرق .

لقد رأى فرح انطون في فلسفة ابن رشد ومذهبه ، أقرب المذاهب إلى الفلسفة العلمية والمادية ، وهذه النزعة العلمية المادية هي التي غلبت على فكر المهاجرين الشوام من امثال الدكتور شبلي شميل ـ ، والدكتور يعقوب صروف ، وأمين المعلوف .

كانت تلك النزعة العلمية المادية ، واعتمادهم على التراث الأوروبي ، والثقة الخالصة فيه ، قد أدت بهم إلى النظر لتراثهم القومي بعين المستعربين.

وينبغي علينا الآن أن نقوم بتحليلٍ موضوعي لموقفهم هذا . وذلك بالنسبة إلى

ظروفهم السياسية والدينية على السواء .

إن شبح المذابح الطائفية التي وقعت بالشام في عام (١٨٦٠) ، ظلت تطارد مخيلتهم ، وتفسد عليهم مجرى تفكيرهم وأحلامهم ، كما كانوا على يقين بأن القوى الرجعية بأجهزتها السياسية والثقافية كانت تقف وراء تلك المذابح الوحشية ، ومن ذلك يمكننا تفهم موقف الكراهية والغضب لديهم من الدولة العثمانية ، ومن فكرة الجامعة الإسلامية .

ولكن يبدو أنه من الصعب فهم سر موقفهم المتعاطف مع الثقافة الغربية . ولعلهم توهموا أن تلك المذابح الطائفية ضد المسيحيين ، كانت مدبرة أساسا من قبل القوى الرجعية العثمانية الإسلامية . وغاب عن بالهم تشابك العلاقات السياسية التي كانت تجمع وقتئذ بين الاستعمار الأوروبي والرجعية الشرقية العثمانية بصفة عامة .

ويضاف إلى ذلك تقديرهم للدول الأوروبية ، على اعتبارها دولاً وإن كانت مسيحية ، إلا أن التعصب الديني لم يعد له وجود في أوروبا منذ نهاية القرون الوسطى ، وذلك بعد أن تغلبت الحضارة والتقدم العلمي على بقايا التعصب الديني والقومي على السواء .

والحقيقة أن مذابح (١٨٦٠) بالشام كانت بتدبير من القوى الرجعية الشرقية والاستعمار الأوروبي معاً ، ولم تكن ثورة ضد المسيحيين كما ذهب الكثيرون من المفكرين الشوام ـ بل أن تلك الحوادث قد جرت كذريعة للتدخل الأوروبي في شؤون لبنان وسوريا ، وذلك عن طريق احراج الدولة العثمانية التي كانت مسيطرة وقتئذ على شؤون كل من لبنان وسوريا ، واظهارها امام دول العالم بمظهر الدولة المضطهدة للمسيحيين . وبدلك يأخذ التدخل الأوروبي في لبنان شكل الحماية للمسيحيين في الشرق .

والواقع أن الوالي العثماني بدمشق قد أعلن وقت وقوع تلك الحوادث حمايته لكل من يلجّأ إلى قلعة المدينة من المسيحيين كما عمل جاهداً على نجدتهم من فتك جموع الدروز والاكراد .

ويطلق جرجي زيدان على تلك الحوادث اسم الثورة ضد المسيحيين (. . . قامت الثورة ضد المسيحيين في دمشق سنة ١٨٦٠)[١] .

(١) زيدان : بناة النهضة العربية . ص ٢٢ .

كما نراه يقول حول اندلاع نيران الثورة في اليوم التاسع من يوليو في تلك السنة . . «وكان والي دمشق قد أعلن حمايته لكل من يلجأ إلى قلعة المدينة من المسيحيين فهرع إليها منهم نحو خمسة آلاف . . . وفي ١٥ يوليو من تلك السنة وصل إلى دمشق وال جديد وعزل الوالي القديم ، وأخذت الحالة في الهدوء »(١) .

ولقد بلغ عدد الذين قتلوا في تلك المذابح كما رصدها مراقب فرنسي ، يُعَدُّ بمثابة شاهد عيان ، وقد خصص لها رسالة خاصة تحت عنوان « تاريخ مذابح سوريا في عام ١٨٦٠ » (ولقد بلغ عدد الذين ذبحوا ما يقرب من (٧٧٧١) من الاشخاص على اختلاف اعمارهم واجناسهم)(٢) .

(ب) ولقد ارتبطت كل المذابح الطائفية بالمصالح الاستعمارية للدول الغربية ويتوقف فهم ذلك على فهم ما يعرف بتاريخ « المسألة الشرقية » في القرن التاسع عشر .

فلقد كان الربع الثالث من القرن التاسع عشر - كما سبقت الاشارة - عهد التحول الكبير في تاريخ الامبراطورية العثمانية ، كنتيجة طبيعية لعصر التجارة الحرة ونشوء السوق العالمية ، وما صاحب ذلك من التنافس الاستعماري على الاسواق الدولية .

وأدت تلك الظروف التاريخية إلى نشوب العديد من الحروب ، واعلان الكثير من المعاهدات ، والفرمانات ، وذلك كحرب القرم ، ومعاهدة باريس للابقاء على السلطة العثمانية ، وفرمان « التنظيمات » التي شملت جميع مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية بالدولة العثمانية ، لدفعها إلى التطور الحضاري من ناحية ، وربطها بسياسة الدول الاوروبية وخاصة للوقوف ضد تطلعات روسيا القيصرية من ناحية أخرى .

ولقد حاولت الدول الاستعمارية الأوروبية أن تستغل شتى الألاعيب والحيل من أجل التدخل في شؤون الدولة العثمانية وشؤون الولايات العربية التابعة لها .

فمنذ أن حاولت روسيا القيصرية ، أن تجرب حظها الاستعماري ، متطلعة إلى املاك جارتها المتمثلة في أملاك الدولة العثمانية ، وخاصة المضايق البحرية كالبوسفور والدردنيل كمنفذ إلى المياه الدافئة لحوض البحر الأبيض المتوسط ، مستغلة في ذلك **بعض الشعارات الزائفة ، كحماية المسيحيين الارثوذكس ومنذ ذلك الحين حاولت الدول**

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٣ .

(٢) François Lenormant : histoire des Massacres de Syrie En 1860, Paris, 1861. P.89.

الأوروبية أن تملك في يدها مصير الدولة العثمانية في قوتها وضعفها . لتستطيع الوقوف ضد تطلعات روسيا القيصرية في الشرق . ولتتمكن فيما بعد من السيطرة عليهـا وعلى بقية الدويلات العربية التابعة لها .

ولقد حاولت كل من فرنسا والنمسا وانجلترا التدخل في شؤون الدولة العثمانية تحت نفس الشعارات الزائفة أي حماية الطوائف المسيحية الأخرى .

وفي ذلك الوقت عـزَّزَ القياصـرة عن طريق اثـارة المشاعـر الدينيـة الخصومـات القـومية « عـلى أن العالم لم يكن من الجنـون بحيث تسوقـه إلى الحـرب هـذه القضـايـا وحدها ، فلم يتسم الموقف بالخطورة إلا عندما اوفد القيصـر الأمير منشيكوف Prince Menschikov الذي كان من أبرز الشخصيات في البـلاط الروسي - إلى القسـطنطينيـة ليطالب لا بامتيازات حول هذه النقاط فحسب ، وإنمـا بالاعتـراف كذلـك بما تـزعمه روسيا لنفسها من حـق اعتبارها حامية لمسيحيي شبه جزيرة البلقان »[1] .

وبالطبع لم تكن مزاعم روسيا القيصرية عن حقها في حماية « الأمـاكن المقدسـة » في فلسطين ، غير مجـرد شعار زائف للمـطالبة بفتـح المجال أمـامها لكي تمـارس كبقية الدول الأوروبية الأخرى ، النهب الإستعماري للشرق ، لذلك راحت إنجلترا تعمـل جاهدة بالتحالف مع النمسا في سبيل المحافظة على كيان الدولة العثمانية ، لا من أجل الدفاع عن كيان تركيا في حد ذاته ، ولكن من أجل أن يظل هذا الكيان - ولو نسبيا - بمثابة الحاجز المنيع ضد تطلعات الدولة الروسية تجاه الشرق عامة وتركيا خاصة .

لقد كانت سياسة المحافظة على كيان الامبراطورية العثمانيـة من جانب انجلتـرا والنمسا ترجع إلى « أن هاتـين الدولتـين صارتـا تدركـان منذ (١٧٩١) أن تـركيا وإن ظلت حقيقة مصدر أخطار على أوروبا ، فإن ذلك لم يكن بسبب قوتها ، كما كان الحال في الأزمنة السابقة ، ولكن بسبب ضعفها ، ولذلك فحينما كانت روسيا في مطلع القرن التاسع عشر لا تزال تهتم بمتابعة الـزحف على شـواطيء البحر الأسـود ، وتهدف دائـماً لإمتلاك القسطنطينية ، جعلت النمسا من نفسها رقيبـاً على النشـاط الروسي وهـددت بالانقضاض على جناح روسيا إذا أثارت هذه الحرب مـع تركيـا ، وانشغلت بها ، أمـا انجلتـرا فقد صممت عـلى حمايـة التجـارة في حـوض البحـر الأبيض الشـرقي . . . .

---

(١) أ . ج جرانت ، هارولد تمبرلي : أوروبـا في القرنـين التاسـع عشر والعشـرين : ترجمـة د . أحمد عزت عبد الكريم ، بهاء فهمي . سجل العرب . القاهرة . (بدون تاريخ) . ص ٤٢٢ .

والدفاع عن القسطنطينية ذاتها ضد كل هجوم يقع عليها »(١) .

نخلص من هذا إلى أن مبدأ حماية التجارة هو الذي دفع إلى توالي تلك الحوادث كلها في منطقة الشرق الأوسط منذ منتصف القرن التاسع عشر وليست الثورة ضد المسيحيين أو بعض الطوائف المسيحية .

وعصر التجارة الحرة هو الذي أدى أيضاً إلى إنزال الجيوش الأوروبية في جزيرة القرم عام (١٨٥٤) ، وإلى نشوب الحرب بينها وبين الجيوش الروسية القيصرية المنهزمة في عام (١٨٥٦) . وعلى اثر ذلك عقد مؤتمر باريس الذي قرر شروط الصلح ، وإعلان ما يعرف بمبدأ الإبقاء على السلطة العثمانية كاملة وصارت الدولة العثمانية ـ وقتئذ ـ خاضعة بالفعل لسياسة الدول الاستعمارية ، وهو الأمر الذي فرض عليها القيام بما يعرف « بالتنظيمات » . التي كانت في جوهرها مجرد اعتراف بخضوع الامبراطورية العثمانية لسيادة مبدأ « التجارة الحرة . ثمّ أخذت النظم واللوائح القضائية والإدارية تتشكل وفق تلك الأسس الجديدة من الروح الديمقراطية البرجوازية .

لقد كانت النزعة الطائفية في البلاد المشرقية حليفة النظام الإقطاعي ، ولقد استغلت البرجوازية الأوروبية تلك النزعة الطائفية في التدخل في شؤون الشرق و« قدر للبنان أن يعيش بين الطائفية والإقطاعية حتى انتشر التعليم في مختلف الطبقات ، وتفتح الوعي القومي على مساوىء هذه التقاليد الموروثة »(٢) .

٢ ـ الرؤية الحضارية للأمة بين : القومية والعالمية .

ولقد عمل بعض المفكرين الشوام ، على بَثِّ الدعوة إلى تجاوز الأفق الضيق للخلافات الدينية والطائفية ، والإلتحام حول الوحدة الوطنية باعتبارها أسمى الغايات الإنسانية .

وعبرت جريدة « نفير سورية » التي أنشأها المعلم « بطرس البستاني » (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) عن تلك الدعوة في حماس وطني بالغ . وجريدة « نفير سورية » هي أول جريدة عربية غير رسمية ، كما يقرر جرجي زيدان بقوله « وإذا جاز لنا أن نسميها

---

(١) د . محمد فؤاد شكري : الصراع بين البرجوازية والاقطاع ١٧٨٩ ـ ١٨٤٨ المجلد الثاني دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٥٨ ص ٤٥٢ .

(٢) د . زكي المحاسني وآخرون : دراسات تاريخية في النهضة العربية ص ٥١٢ .

جريدة فالبستاني أول من أنشأ جريدة عربية غير رسمية بين قراء اللغة العربية »(١).

كما عمل ناصيف اليازجي مع البستاني على تجميع المثقفين السوريين تحت شعار « الوطن والوحدة الوطنية السورية » . كما أسس اتباعهم منذ عام (١٨٥٧) « الجمعية العلمية السورية » ببيروت التي وحدت المثقفين العرب ، بدون اعتبار لإختلاف عقائدهم الدينية وذلك لأول مرة في تاريخ سوريا »(٢).

ولقد توقف نشاط الجمعية العلمية السورية نتيجة لأحداث (١٨٦٠) ولكن سرعان ما واصلت نشاطها بعد ذلك ، وأخذت القضايا السياسية مكان الصدارة في اجتماعاتها السرية ، بعدما كانت مناقشاتها مقتصرة على القضايا الثقافية والأدبية المتعلقة بحركة الإستنارة . .

ومن الجمعية السورية ، انبثق أول صوت يتغنى بالقومية العربية ، وهو صوت إبراهيم اليازجي « نستطيع أن نثبت هنا أول صوت أرسلته حركة العرب القومية كان في جلسة سرية عقدها بعض أعضاء « الجمعية العلمية السورية » وكان ابن ناصيف العظيم، إبراهيم اليازجي، من أعضاء هذه الجمعية وكتب له فيها بعد أن ينال شهرة في عالم الأدب وقد نظم قصيدة(*) يمجد فيها الفكرة الوطنية ويدعو العرب إلى التمرد ، كما تغنى بمآثر العرب وأمجاد الأدب العربي ، ويبشر بالمستقبل العظيم الذي ينتظر العرب فيها إذا استوحوا ماضيهم ، وتندد القصيدة بشرور الإختلاف المذهبي ، كما تندد بالإدارة السيئة التي أصيبت بها البلاد وتدعو السوريين إلى الإتحاد لرفع نير الحكم التركي عنهم ومما زاد في شدة تأثيرها أنها صيغت بألفاظ حماسية »(٣).

ويضيف بعض الدارسين : « ولقد عملت تلك الحماسة على يقظة ما يعرف باسم القومية العربية »(٤).

---

(١) زيدان : بناة النهضة العربية ص ١٦٦ .

(٢) Lutsky (V) : Modern history, P 139.

(٣) جورج أنطونيوس : يقظة العرب . ص ٤٩ .

(٤) Lutsky: Modern history p139.

(*) ويقول في مطلعها :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب فقد طغى الخَطْبُ حتى غاصتِ الركبُ
أقداركم في عيون التُّركِ نازِلَة وحقكم بين أيدي التُّركِ مُغْتصب
صَبراً هيا أمة الترك التي ظلت دهراً فعما قليلُ ترفعُ الحجب
لَنَطْلُبنّ بِحَدِ السّيفِ مأربنا فَلَنْ يخيبَ لنا في جنبه أدب

وأنشأ البستاني في عام (١٨٦٣) ببيروت مدرسة عالية سماها « المدرسة الوطنية » وقد قامت على أسس من حرية الاعتقاد الديني كما أنشأ في أول عام (١٨٧٠) أول [illegible] سياسية أدبية غير رسمية سماها « الجنان » ، كما شرع في عام (١٨٧٥) في تأليف « دائرة المعارف » التي يصفها جرجي زيدان بقوله « وهو كتاب فريد لم ينسج على منواله في اللغة العربية »(١) .

ولقد اتضحت أهمية الاستقلال الوطني أمام هذا الجيل من المفكرين الشوام ، وهو الجيل السابق على جيل المهاجرين الشوام مباشرة من أمثال : فرح انطون ، ويعقوب صروف ، وأمين المعلوف . . الخ . وعلى ذلك لا يمكن لباحث في تاريخ الفكر العربي الحديث أن يبرر هنا تجاهل المهاجرين الشوام لفكرة القومية العربية بحجة أن رؤ يا الإستقلال العربي لم تكن لها بعد ثمة بوادر في الفكر العربي .

هكذا يحاول « سلامة موسى » تبرير تجاهل كل من : « فرح أنطون ، ويعقوب صروف ، وأمين المعلوف ، وجرجي زيدان » للوجدان العربي ، حيث نراه يقول « ويجب أن أفكر هنا أن جميع هؤلاء الأربعة كانوا سوريين أو كما نقول بعد التجزئة التي أعقبت انهيار الدولة العثمانية لبنانيين ، وكانوا جميعهم كارهين للحكم العثماني لا يطيقون ذكره . وكان إذا شرع أحدهم في الحديث عنه لم يتمالك من الغيظ ، ولم يكن وجدانهم وطنياً لأن رؤ يا الإستقلال للعرب لم تكن قد تجسمت ، وكان اليأس أغلب عليهم ، وحتى بعد إنهيار الدولة العثمانية ، عقب الحرب الكبرى ، بقوا على شك من حقيقة الإستقلال المزعوم لهذه الدول العربية ، وأظن أنهم كانوا على حق في هذا » (٢).

والحقيقة أن تلك « الرؤ يا » للاستقلال الوطني قد انبثقت وتمت - كما سبقت الإشارة - منذ جيل البستاني واليازجي ، ولكن اغماض عيون المهاجرين الشوام عن هذا الواقع ، هو الذي دفع بهم إلى العزلة والإبتعاد عن واقعهم الحي ، وبالتالي إلى الوقوع في هذا اليأس المميت الذي غلب عليهم ، ولم يكن لهم من عزاء في عزلتهم تلك سوى الإندفاع الشديد نحو التراث الأوروبي الذي قُدّمَ إليهم - وقتئذ - بصورة مضللة وعشوائية ، حيث لم يخلص قط من رداء التبشير « ونزوح اللبنانيين وغيرهم من أنحاء سوريا إلى بيروت على أثر حوادث سنة (١٨٦٠) ، أحدث حركة إجتماعية

---

(١) زيدان : بناة النهضة العربية . ص ١٦٧ .

(٢) سلامة موسى : تربية سلامة موسى : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة سنة ١٩٥٨ . ص ١٨٧ .

فيها ، وزاد قدوم الأجانب إليها للتجارة والتبشير في ظل الإمتيازات الأجنبية فتكاثروا بعد ذلك وأنشأوا المدارس على إختلاف أغراضها »[1] .

ولقد كانت ثقافة أغلب المهاجرين الشوام متأثرة بالعلوم التي كانت تدرسها المدارس الامريكية والفرنسية التي أنشأها الأجانب في ذلك الوقت . « وهم بالطبع كانوا أقرب إلى الثقافة العصرية الأوروبية منا ، لأنهم تعلموا في الجامعة الكاثوليكية والجامعة الامريكية في بيروت ، وهم أيضا لأن عدداً كبيراً منهم كانوا مسيحيين ، لم يجدوا العائق السيكلوجي الذي كنا نجده نحن في مصر ازاء الثقافة الأوروبية العصرية »[2] .

وقد أنشأ المبعوثون الأمريكيون الكلية الأمريكية - الجامعة الامريكية فيما بعد - في بيروت عام (١٨٦٦) ، وكانت تعلم « علوم الكليات الكبرى من الرياضيات والطبيعيات وغيرها »[3] .

وكانت دراسة العلوم الطبيعية والبيولوجية محط أنظار أكثر المهاجرين الشوام حتى عند أولئك الذين سلكوا فيما بعد طريق العلوم التاريخية والإجتماعية ، فلقد صمم جرجي زيدان في عام ١٨٨١ أن « يلتحق بالكلية الأمريكية طالباً في مدرسة الطب بها . . ودخل المدرسة الطبية وقضى فيها عاماً كاملاً»[4] .

ولكنه سرعان ما هاجر إلى مصر ، ليشتغل بالصحافة ، فعمل محرراً بمجلة « المقتطف » ثم رئيساً لتحرير مجلة « الهلال » التي أنشأها فيما بعد .

ولقد عملت الجامعة الأمريكية وغيرها من المعاهد العلمية التي أسسها المبعوثون الأجانب على نشر تلك المعارف العلمية في كل من سوريا ولبنان ، ومن هنا جاء الطابع العلمي الذي صنع ثقافة المهاجرين الشوام ، فكانت « نظرية التطور » التي كان يطلق عليها وقتئذ « نظرية النشوء والارتقاء » بؤرة اهتمام الدكتور يعقوب صروف في مجلة (المقتطف) .

وركز الدكتور شبلي شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧) اهتمامه على شرح نظرية التطور

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية : جـ ٤ دار الهلال بمصر ١٩٥٧ بتحقيق د. شوقي ضيف . ص ١٣/١٤ .

(٢) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ، ص ٣٨ .

(٣) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٤ ص ٣٩ .

(٤) محمد عبد الغني حسن : جرجي زيدان . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (اعلام العرب - ٩٠) القاهرة ١٩٧٠ ص ٦ .

لداروين ، ولقد كان الدكتور شبلي شميل على إتصال وثيق بمجلة « المقتطف » .

والواقع أن اهتماماتهم لم تقتصر على المعارف العلمية الخالصة ، فلقد كان لبعضهم اهتمامات خاصة بفلسفة الحضارة وتطور المجتمعات البشرية .

فلقد عنى الدكتور يعقوب صروف بتاريخ اللغة العربية وتطورها عناية خاصة ، كما كان أمين المعلوف لغوياً كبيراً « وفي إدارة المقتطف وجدت أمين المعلوف وكان لغوياً علمي الذهن ، وقد وضع معجماً بعد ذلك للحيوان لا يزال أحسن ما يعتمد عليه في هذا الموضوع »[1] .

وجرجي زيدان ، وإن كان قد بدأ حياته العلمية طالباً بمدرسة الطب التابعة للجامعة الامريكية ببيروت ، إلا أنه اتجه فيما بعد إلى دراسة اللغويات ، فأصدر ببيروت في عام (١٨٨٦) كتابه الرائد « الفلسفة اللغوية والألفاظ العربيـة» ثم نراه أخيرا يهتم بدراسة التاريخ الاسلامي والحضارة العربية ، وتاريخ آداب اللغة العربية .

ولئن كان « جرجي زيدان » قد ركز إهتماماته العلمية في الحضارة الإسلامية ، فإن فرح أنطون قد ركز اهتماماته العلمية في الحضارة الغربية من جميع نواحيها الفلسفية والسياسية والأدبية . لدرجة لم يكن يرغب النظر إلى الحضارة الإسلامية إلا بعين المستشرقين الأوروبيين .

ولقد كان للدكتور شبلي شميل بالإضافة إلى عنايته بالعلوم الطبيعية والطبية بحكم مهنته كطبيب ، بعض الآراء والنظريات الإجتماعية التي تلتقي مع مبادىء الإشتراكية الفابية .

ولكن اهتماماتهم الخاصة بشؤون الحياة الإجتماعية وا لحضارية لم تخرج قط بعيداً عن تلك المعالجة العلمية التجريبية الضيقة . وهذا ما يدفعنا إلى أن نتأمل قليلاً في « منهج » تفكيرهم العلمي .

٣ ـ إشكالية الوعي بين : التجريبية والإجتماعية :

كان الدكتور يعقوب صروف يعتمد في مقالاته العلمية على المنهج التجريبي ، بمعنى الاعتماد على « البينات » العلمية ، ونقل أقوال البيولوجيين ، وذلك بدون ربط تلك التجارب العلمية فيما بينها ، أو صياغتها في نظرية منطقية .

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى . ص ١٨٧ .

ـفي حين كان الدكتور شبلي شميل يحاول في مباحثه العلمية الانطلاق من النظرية العامة للتطور ، متجاهلاً البينات العلمية الأخرى ، وعن هذا التباين المنهجي بين كل من الدكتور صروف والدكتور شميل يقول الأستاذ سلامة موسى « وعرفت كذلك الدكتور شبلي شميل ، وكان رجلاً كبير الذكاء ، محدود المعارف ، فكان يعتمد على الحجة المنطقية اكثر مما يعتمد على البينة العلمية ، وفي الوقت الذي كان يعتمد فيه « المقتطف » على البينات العلمية وينقل أقوال البيولوجيين في أوروبا عن هذه النظرية « نظرية التطور » كان شبلي شميل يدافع عنها ويدعو اليها بقوة المنطق ، ولكن يجب مع هذا أن نذكر فضل شبلي شميل في أنه نقل إلى العربية كتاب « بوخنر » في المادية العلمية »[1] .

والمقصود هنا « بالحجة المنطقية » ما يعرف اليوم باسم : « النظرية » . . أي منظومة الأفكار والآراء المبنية على نوع من التماسك المنطقي .

وإذا تأملنا الاتجاه العلمي للدكتور شميل ـ من الناحية المنهجية ـ نجده قريب الصلة بالاتجاه العلمي للطبيب والفيلسوف الألماني « بوخنر » Buchner وهو الذي ترجم له الدكتور شميل كتابا في شرح نظرية التطور بعنوان « شرح بوخنر على مذهب داروين » .

ويعرف اتجاه بوخنر في تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة « بالمادية العامية «Vul-gar Materialism» وكان الفلاسفة الالمان والاطباء : « بوخنر » « فوجت » Vogt و« مولبشت » Moleschott منذ منتصف القرن التاسع عشر أكبر ممثلي هذا النوع من التفكير الفلسفي .

ولقد اطلق على اتجاههم العلماني اسم المادية العامية ، حيث أنهم كانوا يفسرون التغيرات النفسية بطريقة آلية على أنها نتاج مباشر لتطور المادة .

وعلى هذا النحو « ذاعت شهرة الفسيولوجي الألماني كارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٩) بيد أنه لم يقدم أي تفسير واضح عن طبيعة العقل، وعلى الرغم من أن بوخنر كان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » إلا أنه لم يكن لديه شيء إيجابي يقوله عنه اللهم إلا أنه نتيجة للعمليات الفيزيقية »[2] .

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ص ١٤٢ .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مادة « المادية » مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ترجمة باشراف د. زكي نجيب محمود ص ٢٨٤ .

ومن « السلبيات » الجوهرية لهذا الاتجاه « عدم فهمه لطبيعة الوعي الإنساني على أنها نتاج إجتماعي Social Product »[1] .

لقد لَوّنَ هذا التفسير المادي منهج المفكرين الشوام بالآلية «الميكانيكية » في معالجتهم للحياة الإجتماعية والحضارية ، ولا ينطبق ذلك على أولئك الذين سلكوا مسلك العلماء الطبيعيين فحسب . بل ينطبق أيضا على أولئك الذين اهتموا بدراسة التمدن الإسلامي والحضارة العربية وتاريخ آداب اللغة العربية .

حيث يرجع جرجي زيدان - مثلا - تشاؤم أبي العلاء المعري تلقائياً إلى ظاهرة سوء الهضم التي لازمت الشاعر العربي ، ولم يستطع المهاجرون الشوام تكوين مدرسة فكرية عربية في مصر ، ويرجع ذلك أساساً إلى هذا الإفتقار للمنهجية العلمية ، لا إلى الركود الذهني « في الشرق» كما يذهب سلامه موسى حين يقول « ولكن مع ذلك لم يستطع « المقتطف » ولا شبلي شميل تكوين مدرسة فكرية ، لأن الركود الذهني كان عاماً »[2] .

ولا يمكننا أن نركن إلى القول بأن الركود الذهني للشرقيين هو الذي حال دون تأثير المهاجرين الشوام في ثقافة معاصريهم وتفاعلهم مع الواقع الاجتماعي .

ومن المعروف ان جيل المهاجرين الشوام كان لاحقاً لجيل من المفكرين العرب الذين لم يستسلموا للركود الذهني في الشرق الإسلامي ، وهو جيل البستاني واليازجي والكواكبي ومحمد عبده، ذلك الجيل الذي كان يعي جيداً حاجات واقعه الإجتماعي والسياسي حيث أنه لم يخدع بما كان يقدمه له التراث الغربي الأوروبي من نزعة علمانية أو عالمية تتجاهل متطلبات الواقع القومي والإجتماعي .

ولقد وقف جيل الكواكبي ومحمد عبده والبستاني ، موقفاً نقدياً من التراث الأوروبي فهو لم يقبله كلية ، ولم يرفضه كليةً .

صحيح أنهم كانوا في موقف الدفاع عن تراثهم القومي ، تجاه هجمات بعض المفكرين الغربيين ، الذين اتهموا العقل الشرقي أو العقل السامي بالعقم الفكري والفلسفي كموقف محمد عبده ، من دعاوى المستشرق الفرنسي « أرنست رينان » . وكموقف قاسم امين من دعوى « داركور » في سنة (١٨٩٤) : « الحق أن هذا

(١) A Dictionary of philosophy, Moscow, 1967, p.279.

(٢) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ص ١٩٥ .

الكفاح الذي قام بين الشرق والغرب كان مفيداً للحياة المصرية بوجه عام ، وذلك أن قوماً مثل محمد عبده ، وقاسم أمين قد أدركوا في دفاعهم عن مبادىء الإسلام أن في المجتمع المصري كثيراً من المثالب التي ينبغي إصلاحها . وقد نرى أنه في الوقت الذي كان الأستاذ الإمام وقاسم أمين يردان فيه على كتاب الفرنسيين ؛ في نفس الوقت كانوا يهيئون أنفسهم للكتابة عن مصر ، وكان محمد عبده يمثل الناحية الدينية فحاول أن يضع أصول الإسلام في موضعها الأول . . وما كان ذلك الاتجاه الجديد إلا لأنه وجد نفسه في موقف المدافع فعرف القضية من جميع وجوهها . وحاول أن يقيم ما أعوج وأن يحفظ على مصر والمصريين كرامتهم . ولقاسم أمين بعد ذلك وجه آخر من وجوه الإصلاح . فقد كتب بالفرنسية كتابه « المصريين » رداً على داركور في سنة ١٨٩٤ إلا أنه لم يلبث بضع سنوات حتى وجد أن دون داركور نفسه قد تكلم عن مفاسد حقيقة بالبحث والتفطن ، فكتب كتابه « تحرير المرأة » و« المرأة الجديدة » ينقد فيها نظمنا الإجتماعية الفاسدة »[1] .

لقد كان موقف جيل المفكرين العرب السابق على جيل المهاجرين الشوام ، من التراث الاوروبي - اذن - موقفاً نقدياً ، وكانت محاولتهم في الإصلاح الفكري والإجتماعي تنبع أساسا من حاجات واقعهم ، بينما كان جيل المهاجرين الشوام « في اندفاعهم لتقديم التراث الأوروبي لا يعنون كثيراً بتأمل الواقع الذي يعيشون فيه ، ولا تنبع محاولتهم من حاجات هذا الواقع ومشاكله »[2] .

ولكن على الرغم من ذلك ، فلقد تركت النزعة العلمانية للمهاجرين الشوام أثراً واضحاً عند بعض الكتاب العرب اللاحقين ، فالأستاذ سلامة موسى كثيراً ما يصرح بانتمائه العلمي لتيار المهاجرين الشوام .

كما ترتكز الاشتراكية الفابية عند سلامة موسى ، على أسس علمية وفلسفية تتشابه إلى حد بعيد مع الأسس العلمية والفلسفية للمهاجرين الشوام .

ولكن ما كان لتيار المهاجرين الشوام أن ينمو ويستمر في البيئة الثقافية العربية ، ما لم تكن ثمة عوامل جديدة ، قد ساعدت على إزالة الكثير من « العقد النفسية » التي حكمت مجرى تفكيرهم .

---

(١) احمد خاكي : فلسفة القومية : دار المعارف بمصر (سلسلة اخترنا لك - ٥٥ بدون تاريخ) ص ١٨٠/١٨١ .

(٢) د . عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية ص ٣٧ .

وكانت من أهم تلك العوامل أثراً ، ظهور الدعوة الوطنية ، بنزعتها العقلانية - الليبرالية عند أحمد لطفي السيد .

فلقد كانت أفكار يعقوب صروف ، وفرح انطون ، ولطفي السيد - كما يقول سلامة موسى - من أكبر المؤثرات التي « صاغت شخصيتي الذهنية ، فان الأول وجهني إلى طريق العلم ، والثاني بسط لي الآفاق الأوروبية للأدب ، والثالث ، جعل من المستطاع لي ، بوصف أني غير مسلم ، أن أكون وطنياً في مصر »[1] .

وهكذا استطاع لطفي السيد ، أن يحل بعضا من العقد النفسية التي حكمت كثيراً مجرى تفكير المهاجرين الشوام ، أثر مذابح (١٨٦٠) وهي عقدة الشعور بالتعصب الديني وذلك عندما رفع لطفي السيد شعار « الوطنية » كرابطة تجمع بين جميع الناس على اختلاف عقائدهم الدينية ، لكي تصبح « مصر للمصريين » ، للعرب المسلمين وغير المسلمين على حد سواء .

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى : ص ٤٩ .

الفصل الرابع

النقد العقلاني الليبرالي وأزمة الفكر العربي بين عصرين

١ ـ مظاهر التطفل والتعفن في الحياتين السياسية والثقافية :

ويعد الأستاذ أحمد لطفي السيد ـ بلا ريب ـ رائداً من رواد الفكر العربي الحديث بمصر وأستاذاً للمدرسة العقلانية في تاريخ هذا الفكر ، وهي المدرسة التي تخرج منها كل من : الدكتور طه حسين والدكتور محمد حسنين هيكل ، وغيرهما من رجال النهضة الفكرية العربية الحديثة .

ولا يتسع هذا الفصل لدراسة كل كتّاب تلك المدرسة العقلانية . لذا فسنكتفي هنا بفحص أسس تلك النزعة العقلانية عند رائدها الأول ، وهو الأستاذ لطفي السيد . كما سنمثل لروافد تلك النزعة العقلانية عند بعض تلاميذه بدراستنا لمنهج الدكتور طه حسين في تاريخ الأدب العربي .

لم يترك لطفي السيد أعمالاً فلسفية خاصة به ، بل اكتفى بدراسة أو ترجمة بعض أعمال أرسطو ، المفكر العقلاني اليوناني القديم ، بالاضافة إلى عنايته الشديدة بالنزعة العقلانية عند المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر . لذلك كان لزاماً علينا أن نهتم إهتماماً خاصاً بتحليل هذا التراث الفكري عند ممثليه الأصليين من المفكرين الأوروبيين القدماء والمحدثين .

واهتمامنا هذا لا يمكن له أن يكون « ترفاً فكرياً » ، فما أبعد الفكر العقلاني عن « الترف الفكري » وذلك لما يتسم به من جد وعناد وصرامة .

لكن إهتمامنا بأرسطو هنا سيخضع حتماً للدوافع والمبررات المنطقية التي قدمها

لطفي السيد لقراء العربية منذ الربع الأول من القرن العشرين ، كما سنخضع تحليلنا لفكر ارسطو في حدود دائرة التطور الذاتي لحركة الفكر العربي الحديث بمصر .

وفي هذا الإطار العام يمكننا أن نصل إلى هدفنا المباشر وهو تحديد الأسس الفكرية لمدرسة لطفي السيد في الثقافة العربية الحديثة ، وبطريقة تجنبنا الوقوع في خطأ الاحكام القطعية أو في خطأ الاحكام « الجاهزة » .

لقد سبق أن أشرنا إلى الطابع العقلي لثقافة أحمد لطفي السيد ، وهي الثقافة التي قد تأثرت بالنزعة العلمانية في الثقافة العربية الحديثة كما يمثلها بعض المثقفين العرب بالشام حيث نراه يطلع في عام (١٨٨٩) وهو ما يزال طالباً بالمدرسة الخديوية الثانوية على كتاب « أصل الإنسان » لداروين بترجمة شبلي شميل ، على نحو ما يذكر لنا ذلك في قصة حياته « كنت أوثر البقاء في المدرسة أيام العطلة الاسبوعية ، وقد مكثت في أول عهدي بالقاهرة ثلاثة أشهر لا اخرج من الخديوية ، قرأت فيها كتاب « أصل الإنسان » لداروين ، الذي ترجمه المرحوم « شبلي شميل »، وحفظت كثيراً من المعلقات وأشعار بعض كبار الشعراء . وكنا وقتئذ نقرأ كتابا مطولا في النحو لمؤلف يدعى الشيخ محمود العالم »[1] .

ولقد سار الإطلاع على التراث العلمي الأوروبي ـ هنا ـ جنباً إلى جنب مع الإطلاع على التراث الأدبي العربي ، وهي ظاهرة ظلت ملازمة للتطور الفكري لأستاذ الجيل، فإلى جانب دراسته للعلوم السياسية والقانونية بمدرسة الحقوق ، كان يدرس أيضاً الآداب والمنطق والفقه الإسلامي ، حيث يقول « التحقت بمدرسة الحقوق سنة (١٨٨٩ م) ، وكانت المدرسة وقتذاك يمكن أن تسمى « كلية الحقوق » و« كلية الآداب » معاً . . . فقد كان الطلبة يدرسون فيها إلى جانب العلوم القانونية علوماً أدبية كآداب اللغة العربية وقواعد النحو والصرف والبيان والمعاني والبديع والعروض والقوافي ، وتفسير القرآن الكريم وآداب البحث والمناظرة ، والمنطق ، . . . وفي مدرسة الحقوق عرفني الشيخ محمد عبده والشيخ حسن الطويل ، وكانا مع الشيخ عبد الكريم سليمان في لجنة امتحان العلوم العربية وأذكر أنه في لجنة امتحان السنة الثالثة طلب منا أن نكتب في موضوع « حق الحكومة في معاقبة الجاني » فتناولت الموضوع من جميع نواحيه ، فكتبت المذاهب الأربعة التي أنشأها علماء الجنايات في شروحهم على قانون العقوبات ، ثم نقضت كل مذهب منها ، وخلصت في النهاية إلى أن الحكومة

(١) لطفي السيد . قصة حياتي ، ص ٢٤ .

ليس لها حق معاقبة الجاني ، لأن كل حكومة نشأت بالقوة والقوة لا تعطى الحق ، وإنما الذي يعطيه هو العقد فقط ، وليس هناك أي عقد بين أية حكومة وبين امتها . . ولما خرجت من الإمتحان ، وذكرت ذلك لزميلي محمود عبد الغفار ، أسف جداً لما فعلت ، وقال لي : « يا لطفي أنا موش عارف فلسفتك دي حاتوديني فين » ، وقد القى في روعي أني أخطأت في هذا العمل ، ووثقت أني سآخذ « صفراً » على هذا الجواب ، ولكن حينما دخلت الامتحان الشفهي وجلست أمام اللجنة قال لي الشيخ محمد عبده : « إني أهنئك بما كتبت وقد اعطيناك أعلى درجة لا على ثورتك على الحكومات ، ولكن على الإنشاء » ! وأظن أن هذه الكلمة هي التي شجعتني على أن أنشىء فيما بعد « مجلة التشريع »[1] .

ولقد تتلمذ لطفي السيد فيما بعد ـ كما سبقت الإشارة ـ على كل من جمال الدين الافغاني ومحمدعبده، كما ساهم لطفي السيد في تنفيذ رغبة الاستاذ الإمام في إنشاء جامعة مصرية تقوم بتدريس العلوم العصرية ، فكانت الجامعة المصرية التي تولى أستاذ الجيل إدارتها فيما بعد .

وإنطلاقا من ميراث محمد عبده العقلاني ، قام لطفي السيد بترجمة بعض مؤلفات أرسطو . كما ظل على شغف عميق بالتراث الأدبي العربي ، مما جعله يرحب في الفترة الأخيرة من نشاطه العلمي برياسة مجمع اللغة العربية « ومكثت فيه مع رجال أحبهم وهم رجال اللغة والعلم والأدب »[2] .

٢ ـ نظرتان للشرق الجديد : « كرومر » و« لطفي السيد »

ولقد ظهرت الجهود الفكرية والسياسية لاستاذ الجيل في فترة حرجة من تطور الحياة الإجتماعية المصرية ، وتتسم تلك الفترة التاريخية بازدياد الضغوط الإمبريالية ضد تطور الأمم الشرقية سياسياً وحضارياً .

والإمبريالية ظاهرة سياسية حديثة تعني تَحَوّل الإستعمار من مجرد النزوع للسيطرة السياسية والعسكرية تجاه البلاد المستعمرة إلى السيطرة الاقتصادية والمالية .

فالامبريالية هي : مرحلة الإحتكار الرأسمالي ، التي أعقبت عصر « التجارة الحرة » والتنافس الرأسمالي بين الدول الأوروبية ، ولقد وُلدت الامبريالية الحديثة في

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٢) لطفي السيد : قصة حياتي ص ٢٠٠ .

نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

وتتبين لنا طبيعة تلك المرحلة الحرجة من تطور الحياة الاجتماعية العربية ، إذا تأملنا ـ قليلا ـ الواقع المصري : السياسي والإقتصادي منذ حوادث الثورة العرابية في عام (١٨٨٢) إلى عام الإتفاق الودي بين فرنسا وإنجلترا في عام (١٩٠٤) .

فلقد كان الدّين المالي المصري المتراكم منذ عصر إسماعيل ، عبارة عن قروض من دول رأسمالية مختلفة كفرنسا وانجلترا . . الخ فلم تكن الرأسمالية قد دخلت بعد مرحلة فرض الإحتكارات المالية على بعض البلاد الزراعية في الشرق ، كما ظل الجوهر الإقتصادي والمالي للاحتلال البريطاني لمصر خافيا جداً . فلم يظهر منه وقتئذ سوى الشكل السياسي والعسكري .

ولكن ما أن نصل إلى عام (١٩٠٤) ، حيث تنفرد بريطانيا في فرض سيطرتها الكاملة على جميع الأنشطة الإقتصادية والاجتماعية في كل من مصر والسودان .

ولا تقف سيطرة الإحتكار الرأسمالي على البلاد المستعمرة عند حد السيطرة الإقتصادية المالية فحسب ، بل نراها تتجاوز ذلك إلى حد السيطرة على جميع مرافق الحياة السياسية والإجتماعية والثقافية ، بحيث يصير الحكم الوطني مجرد حكم شكلي يعمل كأداة في خدمة المصالح الأجنبية .

كما تتحول الإصلاحات الزراعية ، كمشروعات تحسين الري ، أو إنشاء بنك زراعي إلى عملية استنزاف للفلاحين ، وتعمل المؤسسات التعليمية والثقافية على مجرد خلق موظفين للمكاتب الحكومية، وسرعان ما يتحولون إلى فئة من البيروقراطيين ، تعمل بحكم ضيق افقها على تمجيد كل ما هو شكلي في الحياة السياسية والروحية للأمة .

كما لا تخلص القيم الروحية والعقلية للشعوب المستعمرة في تلك الفترة التاريخية من الشك حيناً والتدمير حيناً آخر .

كما كانت الامبريالية تعمل دائما على استغلال الخلافات المذهبية والطائفية والدينية بين الشعوب المستعمرة كذريعة لدوام سيطرتها المادية والمعنوية على السواء .

ولكن على ما يبدو فإن من جدليات التطور التاريخي ، أن ازدياد القهر الإستعماري يولد حتماً ازدياد المطالبة بالتحرير والإستقلال الوطني ، وانه كلما ضاعف الاستعمار من محاولاته في اهانة « الذات الوطنية » والقومية ، كلما اهتمت الشعوب

وفي تلك الفترة الحرجة من تطور الحياة الإجتماعية المصرية ، ظهرت الجهود الفكرية والسياسية لأستاذ الجيل أحمد لطفي السيد ، ففي عام (١٩٠٧) تألف حزب الأمة وظهرت صحيفة « الجريدة » لتكون لسان الحركة الاستقلالية في مصر .

ويقول الاستاذ اسماعيل مظهر في تقديمه « للمختارات السياسية » للطفي السيد (هذه الصفحات المطوية التي تنشرها اليوم هي خلاصة آراء استاذنا الكبير في السياسة المصرية من اوائل سنة ١٩٠٧ ، وهي السنة التي تألف فيها حزب الأمة ، وظهرت صحيفة « الجريدة » إلى اوائل سنة ١٩٠٩ . . وعند أن هذا العهد هو عهد الانقلاب الفكري الذي يتميز فيه الاتجاه الاستقلالي في سياسة مصر الوطنية)[1] .

ويجسد لطفي السيد في تلك الفترة العقلية الوطنية التي تنزع نحو التحرر والاستقلال السياسي والثقافي والفكري معاً ، بينما يمثل « اللورد كرومر » العقلية الامبريالية بكل ما تتسم به من نزعات سياسية وفكرية .

فلقد ناضلت تلك العقلية العربية الحديثة ضدَّ الإتهامات الزائفة التي روجت لها الدوائر الإستعمارية ، كالقول بالتخلف العقلي للشعوب الشرقية ، واتهامها بالتعصب الديني .

ويستشهد كرومر برأي بعض الايديولوجيين الاستعماريين على أن العقل الشرقي غريب عن العقل الغربي قائلاً « ولم يقل أحد قولاً بهذا المعنى أصح من قول الأستاذ سايس الذي يستحق أن يُعَد من أعظم الثقات الأوربيين في هذه المسائل قال : « إن الذين ذهبوا إلى الشرق وعاشروا أهله يعلمون أنه يستحيل على الأوروبي أن ينظر إلى العالم بالعينين التي ينظر بها الشرقي اليه ، نعم أن الأوروبي قد يتوهم في بادىء الأمر أنه يفهم الشرقي والشرقي يفهمه ، وأن التفاهم تام بينهما ، . . ولكن لا بد أن يأتي يوم إما عاجلا أو آجلا ، فيه يستقيظ الغربي من حلمه ، ويرى أن عقل صاحبه الشرقي غريب عن عقله ، كأنه عقل مخلوق من أهل زحل »[2] .

كما يرى « كرومر » في تمسك بعض المصريين بفكرة الجامعة الإسلامية دليلاً على

---

(١) لطفي السيد : صفحات مطوية . مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ) ص ٥ من تقديم إسماعيل مظهر .

(٢) كرومر : تقرير عن المالية والادارة : ترجم وطبع بادارة المقطم سنة (١٩٠٧) ص ٨ .

تعصبها الديني (إتضح أن الجامعة الاسلامية عنصر من عناصر الحالة المصرية التي يجب حفظها في البال ، فلذلك يحسن بنَا فهم المقصود منها ، فالمقصود من الجامعة الإسلامية بوجه الإجمال ، إجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها ، فإذا نظر اليها من هذه الوجهة ، وجب على كل الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة لأنها يمكن أن تؤدي إلى حوادث متفرقة ، فتضرم فيها نيران التعصب الديني في جهات مختلفة من العالم . وقد أوشكت هذه النيران أن تضرم بمصر في الربيع الماضي »[١] .

وهذا بالطبع تصوير مفتعل لجوهر الأمور ، فلم يكن لدى المصريين أي احساس بالتعصب الديني . « فلم يكن الوطنيون المصريون يميلون بشكل واضح نحو الأتراك ، وإن كانت تركيا مستعدة دائما للعمل معهم ضد المسيحية ، . . ولقد استعملت المشاعر الإسلامية في عام (١٩٠٦) عندما نشب النزاع بين مصر وتركيا بشأن مسألة الحدود الشرقية الخاصة بقضية خليج العقبة في « طابا »[٢]، وهكذا تظل الحقائق في قبضة الأيدي الدبلوماسية **المزدوجة** . ويكشف لطفي السيد بمنطقه الواضح عن زيف الإتهام بعقم أفكار الشرقيين قائلاً : «إن عدم صحة الفكر المصري في الإنتاج[*] لم تأت من طبيعته ، ولا من عرض ملازم له ، بل أتت من عدم إمكان الحكم على مقاصد إنجلترا من الإحتلال »[٣] . ونراه يستخدم بعض الحجج التاريخية المستمدة من فلسفة خاصة عن الطبيعة البشرية ـ وهي فلسفة جون ستوارت ميل ـ وتقوم على أن « المنفعة » هي أساس وحدة المجتمع وذلك في دفع تهمة التعصب الديني لدى بعض المصريين « علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع ، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا بمجرد قرابة الجنسية أو وحدة في الدين . وأن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بما هو مشهور ومأثور »[٤] .

وهو يدفع كذلك عن بعض المصريين تهمة الركود الذهني ، بل نراه يسجل في عبارات موجزة ، تاريخ حركة الفكر العربي بمصر منذ عام (١٨٨١) ، مع تعليله

---

(١) المرجع نفسه ص ١٠ .

(٢) Lloyd (G): Egypt since cromer. Vol. I. London 1933. P. 42.

(٣) لطفي السيد : صفحات مطوية ص ٩٩ .

(٤) لطفي السيد : صفحات مطوية ص ٩٩/١٠٠ .

(*) يقصد الانتاج العقلي أي ما يقابل العقم الفكري .

لقلق الأمة ، وذلك بعدم إشتراك الحكومة اياها في شؤون الحكم : « فلو إستقرأنا كُلّ العلل الممكنة التي ولدت حركة الأفكار في سنة (١٨٨١) ، وسنة (١٨٩٨) بمناسبة حادثة فاشودة ، وسنة (١٩٠٦) بمناسبة حادثة العقبة إستقراءً صحيحاً خالياً من الغرض والميل ، لوجدنا أن العلة في كل ذلك واحدة ، وهو قلق الأمة من عدم إشراك الحكومة اياها في شيء من الحكم »(١) .

ولم تقف جهود لطفي السيد العلمية عند حد الكشف عن الإتهامات الزائفة للامبريالية البريطانية من الناحية الفكرية ، بل نراه يكشف لنا أيضا عن زيف الإصلاحات الإقتصادية التي قام بها « كرومر » منذ عام (١٨٧٧) حين عُين عضواً إنجليزيا في صندوق الدين المصري ، إلى أوائل سنة (١٩٠٧) حيث تمت إستقالته كمعتمد بريطاني بمصر ، على أثر مذبحة دنشواي .

ويلاحظ لطفي السيد أن التحسن في المالية المصرية عام (١٨٩٩) - وهو التحسن الذي جاء بعد صدور قانون تصفية الديون المصرية لاوروبا في عام (١٨٧٩) - لم يكن غير مجرد زيف إستعماري .

فلقد استوعبت فوائد الدين المصري لاوروبا أغلب تلك الإصلاحات في الميزانية المصرية . « وما أن جاءت سنة (١٨٩٩) حتى صار دخل الحكومة « ١١,٤١٥,٠٠٠ جنيه » وكان كلما زاد التحسن في المالية ، زاد في المساعدة على تخفيف الضرائب ، غير أن النفقات كانت طائلة بسبب فوائد الديون ونفقات المشروعات »(٢) .

وكانت نفقات المشروعات المشار اليها هنا تتعلق بتحسين الوسائل التي تسهل عملية استثمار الشعب العربي بمصر ، كعمليات تحسين الري لكي تتحول مصر إلى مزرعة شاسعة لزراعة القطن ، وكعمليات تحسين السكك الحديدية حتى يمكن ربط القطر المصري بشبكة كبيرة من المواصلات ، تسهيلاً لتوريد المحصولات الزراعية .

وهو وإن كان يلتفت إلى مغزى الإتفاق الودي بين فرنسا وانجلترا في عام (١٩٠٤) ، وذلك من الناحيتين الاقتصادية والمالية ، الا أنه يغفل عن طبيعة النهب والاستغلال التي كانت تكمن خلف سياسة إنشاء البنوك في مصر كالبنك الأهلي ، و« البنك الزراعي » حيث نراه يتوهم أن الهدف من وراء إنشاء البنك الزراعي هو رفع

---

(١) المرجع نفسه ص ١٠٥ .
(٢) لطفي السيد : قصة حياتي ص ٥٤ .

أثقال الربا الفاحش عن عواتق صغار المزارعين ، في الوقت الذي وصلت فيه فائدة هذا البنك إلى تسعة في المائة : « ولقد بات لورد كرومر في راحة عظيمة من الوجهة المالية بفضل ذلك الإتفاق ، فلم يعد يرى فرنسا تعاكسه كما عاكست في مسألة تمويل الدين ، . . ولا يشك أحد في أن لورد كرومر فاز فوزاً مالياً عظيماً بادخال ما أراده من المواد المتعلقة بالمالية المصرية في ذلك الإتفاق ، كما فاز مع حكومته فوزاً سياسياً بحمل فرنسا على التعهد لهم فيه : « بانها لا تقيم أقل عقبة في سبيل انجلترا بمصر سواء كان يطلب تعيين موعد للجلاء أو غيره ، وكان من سياسته المالية أيضا ، أن يرفع أثقال الربا الفاحش عن عواتق الفلاحين . . . فأنشأ البنك الزراعي بعد انشاء البنك الأهلي . . . وجعل من مواد قانونه أن يسلف الفلاحين من عشرة جنيهات إلى ٥٠٠ جنيه بفائدة ٩ في المائة »[١] .

فلم تكن تلك المنشآت المصرفية تهدف إلى خدمة الإقتصاد المصري ، بقدر ما كانت تهدف إلى توسيع استثمارات الرأسمال الغربي ، وهذا ما يشير اليه بعض دارسي الامبريالية من الناحيتين : السياسية والاقتصادية « إننا لا نبالي إذا قلنا ، إن السياسة الخارجية الحديثة في بريطانيا العظمى هي « صراع من أجل أسواق إستثمار مجزية ، فسنة بعد سنة كانت بريطانيا العظمى تتحول إلى أمة تعتمد إلى حد كبير على جزية من الخارج ، وكان يتولد لدى الطبقات التي تتمتع بهذه الجزية حافز يتزايد باستمرار نحو استخدام السياسة العامة والخزانة العامة والقوة العامة في توسيع ميدان استثماراتها الخاصة والمحافظة على الموجود منها وتحسينه . ولعل هذا هو أهم حقيقة في السياسة الحديثة »[٢] .

وإن كان لطفي السيد قد استطاع أن يتصدى لنقد الإمبريالية البريطانية ، وأن يكشف عن زيف اصلاحاتها الإقتصادية في مصر ، إلا أنه لم يقدر له أن يتخلص تماماً من أوهام الديمقراطية الليبرالية الغربية . الأمر الذي جعله يرى في المبادىء الخادعة التي أعلنها الرئيس الأمريكي ويلسون ـ رئيس الولايات المتحدة الامريكية في السنوات (١٩١٣ ـ ١٩٢١) تعبيراً عن اخلص المبادىء الديمقراطية من أجل السلام العالمي ، وكان مبدأ حق تقرير المصير للشعوب المستعمرة من أهم مبادئه الأربعة عشر . وهو المبدأ الذي تخيله الزعماء المصريون في ثورة (١٩١٩) على أنه من العوامل التي قد

المرجع نفسه ص ٥٥ .

(٢) هويسون (ج. أ) : الإمبريالية : ترجمة عبد الكريم أحمد ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف (بدون تاريخ) ، القاهرة ، ص ١١ .

تساعدهم في المطالبة بحق الإستقلال الوطني .

والواقع أن مبادىء ويلسون كانت مجرد مناورة سياسية ، ترمي أساساً إلى جذب الشعوب التي كانت واقعة تحت سيطرة الدول الأوروبية ، نحو تبعية جديدة للولايات المتحدة الامريكية .

ولكن سرعان ما تنازل « ويلسون » عن مبادئه تحت مساومات الدول الأوروبية ، الأمر الذي دفعه إلى الموافقة على الحماية البريطانية على مصر .

ويقول المرحوم عبد العزيز فهمي حول مبادىء ويلسون وتأثيرها في السياسة العربية بمصر « ذلك الرجل الذي لبس للعالم ثوب المتعبد الزاهد رياءً ونفاقاً . وكانت مبادؤه الأربعة عشرة هي السبب الأهم في هياج المصريين وسعيهم إلى الإنتصاف من الإنجليز ، . . ومهد الانجليز لأنفسهم السبيل واستوثقوا من ولسن بحيث إننا لم نكن نصل إلى « مرسيليا » حتى قرأنا في التلغرافات العمومية أن أمريكا ـ وفي مقدمتها رئيسها ـ وافقت على الحماية البريطانية على مصر . . . ضربة شديدة صوبها الينا هذا الخصم الانجليزي المحنك . . . ضربة مؤلمة اصابتنا في الصميم لمجيئها من أهم جهة كنا نأمل منها الخير والإنصاف لا هذا البغي والإجحاف »[1] .

وحاولت الحكومة الإمريكية التخفيف من أثر تلك الصدمة ، حيث بلَّغ المعتمد الأمريكي بالقاهرة المعتمد الإنجليزي ـ اللورد اللنبي ـ قائلاً « وبهذه المناسبة ، كلفت أن أقول إن الرئيس الأمريكي والشعب الأمريكي يعطفان كل العطف على أماني الشعب المصري المشروعة ، لتوسيع نطاق الحكم الذاتي ، على انهما ينظران بعين الأسف إلى أي مجهود يبذل لتحقيق ذلك بالالتجاء إلى القوة والشدة »[2] .

ولما عاد الوفد المصري من باريس مصدوماً باوهامه السياسية . . « ولما وقع الخلاف بين سعد وعدلي على رياسة المفاوضات . وانتقل الأمر إلى خصومه واعتزلت السياسة ، ثم عرض عليَّ أن أرجع لدار الكتب المصرية ، فرجعت إليها وأخذت اشتغل بها وبترجمتي لمؤلفات أرسطو ، وبالجامعة المصرية القديمة »[3] .

---

(١) عبد العزيز فهمي : هذه حياتي : كتاب الهلال ، ١٩٦٤ ، ص ٩٤/٩٥ .
(٢) مؤسسة الاهرام . مركز الوثائق التاريخية لمصر المعاصرة : ٥٠ عاما على ثورة ١٩١٩ بإشراق د . أحمد عزت عبد الكريم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤٠٧ .
(٣) لطفي السيد : قصة حياتي ، ص ١٨١ .

لقد حاولنا في الصفحات السابقة التعرف على ملامح تلك الفترة الحرجة من تطور الحياة الاجتماعية والسياسية العربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

وهي تلك المرحلة التي يطلق عليها في التاريخ السياسي الحديث اسم « الامبريالية » بمعنى تجاوز الرأسمالية لمرحلة التجارة الحرة ، وهي المرحلة التي سادت العلاقات الدولية خلال القرن التاسع عشر ، إلى مرحلة الإحتكار الرأسمالي ، فالامبريالية بتعريف موجز هي مرحلة الرأسمالية الإحتكارية .

كما حاولنا في الصفحات السابقة الإشارة إلى أهم مميزات تلك المرحلة من النواحي : السياسية والإقتصادية والفكرية .

ورأينا انها تتميز من الناحية السياسية بازدياد القهر السياسي ، واستخدام الحكومات المحلية ، كأداة في تنفيذ اغراضها الاستعمارية ، كما أنها تتميز من الناحية الاقتصادية باستنزاف الموارد الاقتصادية من ناحية وتحويل البلاد المستعمرة إلى حقل واسع من حقول الإستثمارات المالية الاجنبية من ناحية أخرى .

ومن مظاهر الامبريالية في الحقل الثقافي والتعليمي ، العمل على تحويل المؤسسات التعليمية والثقافية إلى مجرد أجهزة لخلق موظفين لمكاتب الحكومة . أي خلق فئة من البيروقراطيين، تعمل بحكم فراغها السياسي إلى تدعيم الشكلية السياسية في كيان الدولة المستعمرة .

كما تعمل الامبريالية جاهدة على تدمير القيم الروحية والثقافية للشعوب المستعمرة ، كما تحاول كلما استطاعت ذلك الاساءة إلى احترام الذات الوطنية .

ويبدو أن « الأهم من كل شيء آخر ، الأهم حتى من الثمن المادي الضخم للامبريالية هو أن فرض الوضع الإجتماعي والروحي هو الذي شكل رد الفعل المصري ازاء الأوروبي . . فعند دراسة التأثير المتعدد الجوانب للامبريالية ، يتبين أن الاساءة إلى إحترام الذات هي التي تؤلم أكثر من غيرها »[1] .

ومن جدليات التطور التاريخي ـ كما سبقت الإشارة ـ إن الاساءة إلى احترام الذات الوطنية عادة ما تدفع الشعوب إلى العناية ببعث تراثها العلمي والثقافي .

(١) دافيدس لاندز : بنوك وباشوات : ترجمة عبد العظيم أنيس/دار المعارف ، بمصر ١٩٦٦ ص ٣٠٢ .

٣ - شروح برجوازية على تراث إنساني :

سبق أن اتهم المفكر الفرنسي « ارنست رينان » العقل الشرقي بالعقم الفلسفي، وهو الإتهام الذي حاول دفعه كل من: الافغاني ومحمد عبده، ولقد تعرض العقل الشرقي لاتهامات مماثلة في عهد لطفي السيد، وفرضت تلك الظروف على المفكر الشرقي الذي يريد الدفاع عن كرامة فكره، أن يهتم أول ما يهتم بالمنطق، فالمنطق هو العلم الذي يبرهن بصورة حاسمة على أنه ليس ثمة عقل شرقي وعقل غربي، إذ انه علم قوانين الفكر الانساني عامة.

وهذا ما نبه لطفي السيد إلى ارسطو .. « ولقد لفت نظري في أرسطو أنه أول من ابتدع المنطق »(١).

ولقد اشتغل لطفي السيد بترجمة مؤلفات أرسطو بعد ما اعتزل السياسة، ويبدو أن الفلسفة لا تبدأ الا بعدما تهدأ العواطف التاريخية، وعلى ذلك تكون ملاحظة « هيجل » حول دور الفيلسوف صائبة للغاية. فإن « بومة منيرفا The Owl of Minerva لا تبدأ في الطيران إلا وقت الغسق The dusk »(٢).

ويلخص لطفي السيد دوافعه من وراء ترجمته مؤلفات أرسطو في النقاط التالية :

١ - وجوب تأسيس النهضة العربية على الترجمة قبل التأليف كما حدث في النهضة الأوروبية فقد عمد رجال هذه النهضة إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الاصلية فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الحديثة.

٢ - وكما أن الفلسفة العربية قد قامت على فلسفة أرسطو فلا جرم أن آراءه ومذهبه أشد المذاهب اتفاقاً مع مؤلفاتنا الحالية والطريق الأقرب إلى نقل العلم في بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية.

٣ - ان أرسطو لم يكن كغيره معلما في نوع خاص من العلوم دون سواه، بل هو معلم في الفلسفة، معلم في السياسة والاجتماع، فهو كما لقبه العرب بحق « المعلم

---

(١) لطفي السيد : قصة حياتي : ص ١٦٨.

(٢) Hegel's philosophy of right: Tran by. T.M. Knox. Oxford univ... press. 1942 P.13.

(*) منيرفا في الأساطير اليونانية (ربة الحكمة ونصيرة الفنون والمهن اليدوية) هيرير وآخرون معجم الاعلام في الاساطير اليونانية والرومانية ترجمة أمين سلامة ط ١ ١٩٥٥ مطبعة الاعتماد بمصر. ص ٢٩٧.

الأول » على الإطلاق ، أو كما يصفه « دانتي » في جحيمه « معلم الذين يعلمون » (١).

وقد ترجم لطفي السيد كتاب الأخلاق في عام (١٩٢٤) « وهذا الكتاب يعد مقدمة لكتاب السياسة . بل أن جانباً كبيراً منه يمهد لموضوع كتاب السياسة ، فأردت أن أترجمه ليستفيد منه قراء العربية » (٢). ثم صدرت ترجمة كتاب « الكون والفساد » عام (١٩٣٢) و« الطبيعة » عام (١٩٣٥) . و« السياسية » عام (١٩٤٧) . وكان الهدف من وراء هذه الجهود تجديد الفلسفة العربية « إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، يجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت اعيانها ، ولم تبق إلا آثارها أو بطريقة أقرب إلى أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس ، فان الفلسفة العربية في مجموعها هي فلسفة ارسطو طاليس » (٣).

بل نراه يذهب إلى أبعد من ذلك ، فهو يحاول بترجمته لأعمال أرسطو ـ على حد قوله ـ أن يغذي الذكاء المصري الحديث بشيء من منهج البحث العلمي لمواجهة التطورات الحديثة في العلوم والصناعات « إن الطريق الأمين والخالي من العقبات إلى تمكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج في الذكاء المصري قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والإختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة في آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس » (٤).

ولم تكن ترجمة لطفي السيد مؤلفات أرسطو عن اليونانية مباشرة ، بل نراه يعرب الترجمة الفرنسية للاصل اليوناني ، وهي الترجمة التي قام بها « بالرتلمي سانتهلير » أستاذ الفلسفة الإغريقية في « كليج دي فرنسي » ثم وزير الخارجية الفرنسية . . . وقد صُدِّرت الترجمة الفرنسية بمقدمة مغرقة في التعصب القومي للغرب ولفرنسا بالذات حيث نراه يقول « إن العلم على جميع صوره كان معدوما في الشرق ، فاخترعه الأغريق ونقلوه الينا » (٥).

---

(١) لطفي السيد : قصة حياتي ص ١٦٨ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٨/١٦٩ .

(٣) ارسطو : علم الاخلاق جـ ١ : ترجمة لطفي السيد مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤ ص ٢٤ من تصدير المترجم .

(٤) المرجع نفسه : ص ١٩ .

(٥) أرسطو : الكون والفساد ، ترجمة لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٣٢ ص ١٠٦ عن مقدمة المترجم الفرنسي .

وهذه مغالطة واضحة فإن العرب هم الذين حافظوا على تراث الإغريق العلمي والفلسفي ثم نقل عنهم إلى الغرب بعدما أضافوا اليه اضافات علمية خلاقة .

ثم نسمعه يقول كاشفاً عن تعصبه القومي « والفتوحات التي يفتحها عندنا العلم السياسي هي فتوحات عالمية . ومن المحال الا يحرك مشهد هذا المجتمع العجيب عقلاً كبيراً ويعلمه أن يحسن ادراكه وتفسيره إلا أن تقف فرنسا في سيرها وإلا أن تتخلى عن رسالتها التي عينتها لها العناية الالهية فيها يظهر »(١) .

ويمكننا تقدير القيمة العلمية لترجمة كتاب « الأخلاق » لأرسطو إلى العربية في عام (١٩٢٤) إذا تأملنا المستوى الثقافي العربي بمصر وقتئذ ، وهو المستوى الذي يصفه الدكتور طه حسين بقوله « ولكن حادثاً أدبياً ذا خطر صرفني عن ديوان ابن ربيعة وعن الأغاني وغيره من كتب الأدب . . . هذا الحادث هو ظهور كتاب الأخلاق ارسطوطاليس مترجماً إلى اللغة العربية بقلم أستاذنا الجليل أحمد لطفي السيد » (٢).

ثم يضيف قائلاً « وإذا كنا قد بلغنا هذا الحد من الإفلاس الأدبي والعلمي والفني فليس غريباً أن ننظر إلى هذه الحادثة الأدبية ، . .كما ننظر إلى شيء استثنائي عظيم الخطر » (٣).

ولا نهدف هنا من عرض بعض جوانب فلسفة ارسطو ، إلا بيان الطابع العقلي للطفي السيد ونزعته العقلانية والتعرف على فلسفة أرسطو من حيث هي ـ كما حددها لطفي السيد ـ مفتاح أو منهاج للتفكير العصري وطريق إلى نقل العلم « وتأقلمه » في بلادنا ومن حيث هي ـ كذلك ـ فلسفة موسوعية ، أو بتعبير أدق نظرية عامة للمعرفة الإنسانية تعكس لنا طابع مرحلة معينة من تطور ونمو العقل الإنساني ، ولطفي السيد لا يقدم للقارىء في تصديره لكتاب الاخلاق لأرسطو موقفه من النظرية الاخلاقية بل نراه يكتفي بما يقدمه المترجم الفرنسي ، وينقده في الوقت نفسه بقوله « كفانا المترجم الفرنساوي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقي وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونيا لا ارسطوطاليسياً(٤) .

---

(١) أرسطو : السياسية . ترجمة لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٧ ، ص ٨٧ من مقدمة المترجم الفرنسي .

(٢) د. طه حسين : حديث الأربعاء ، جـ ٣ ، دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ٤٧ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٤٩ .

(٤) أرسطو : علم الاخلاق . جـ (١) ص ٢٠ من تصدير لطفي السيد .

وانحياز لطفي السيد إلى أرسطو في الاخلاق تعكس لنا طبيعة نزعته الواقعية وذلك لأن الخير عند أفلاطون عبارة عن « مثال » أو « صورة » الخير وليس هو الخير في الواقع ، فالخير الأفلاطوني « عالٍ على الموضوعات »(١) .

فالنظرية الاخلاقية عند ارسطو هي في تعارض تام مع النظرية الأخلاقية لافلاطون ، والتي ينقدها أرسطو بقوله : « إنه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه الخبرات « مثال مشترك » (٢).

وعند افلاطون « أن الخير واحد ، وأن الفضائل مهما تعددت اسماؤ ها فانها ترجع إلى الخير وتصدر عنه »(٣) .

بينما يرى ارسطو أن الخير أو الحياة الجيدة « ليست اسماً لصفة واحدة ، فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لاسباب مختلفة »(٤) .

فالأمر في الأخلاق عند أرسطو كما يرى الدكتور طه حسين « يجب أن يقوم على الإضافة فليس هناك خير مطلق وشر مطلق لا ينالهما تغيير أو تبدل ، وانما الخير والشر اضافيان يتأثران بكل ما تتأثر به الحياة العامة والخاصة »(٥) .

ثم نراه يحدد القيمة التاريخية والعلمية لمؤلفات ارسطو بقوله « تريد أن تعلم إلى أي حد وصل العقل الانساني في القرن الرابع قبل المسيح في درس مسألة بعينها من مسائل الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، فمرجعك في ذلك إنما هو ارسطوطاليس ، تجد فيه نتائج البحث الذي سبقه ، وتجد فيه نقد هذه النتائج ، وتجد فيه رأيه الخاص في هذه النتائج ومن هنا انقسمت فلسفة ارسطوطاليس إلى قسمين اساسيين ، أحدهما : القسم الذي أحدث اثارة في الطبيعة المعقولة ، ثم أصبح شيئا تاريخيا يرجع اليه الذين يدرسون تاريخ الفلسفة وتاريخ الحياة العقلية عامة ليستعينوا على فهم هذا التاريخ ، وهذا القسم هو المباحث التي تتصل بالطبيعة وما بعد الطبيعة ، فهو يدرس الآن ، ويدرس درساً دقيقاً لا لينتفع به انتفاعاً مباشراً في الحياة العقلية ، بل ليستعان به على

(١) د. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ط ٣ النهضة المصرية ١٩٥٣ . ص ٢٥٧ .
(٢) أرسطو : علم الأخلاق الكتاب الأول . الباب الثالث ، الفصل الثاني ، ص ١٨٢ .
(٣) د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ (١) : (أفلاطون) ط ٢ الدار القومية ١٩٦٥ ، ص (٢٤٠) .
(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص ٤٠ .
(٥) طه حسين : قادة الفكر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٢٥ ، ص ١٣٩ .

فهم العقل الإنساني وما ناله من التطور على اختلاف العصور وليس هذا بالشيء القليل »[1] .

ومعرفة نتائج البحث الذي سبق أرسطو من القضايا التي تتصل بنظرية المعرفة ، أي بتطور المعرفة من الناحية التاريخية ، فكتاب « الطبيعة » لأرسطو يعد عرضاً للمذاهب الطبيعية اليونانية من حيث نتائجها التي وصلت اليها ، ومن حيث التعارض القائم بين **وجهة** نظر الماديين الطبيعيين كديموقراطيس وبين وجهة نظر المثاليين كافلاطون ، فالمبدأ الأساسي عند الطبيعيين القدماء كما يقول ارسطو (الطبيعيون جميعاً وبلا استثناء يعتبرون الأضداد مبادىء »[2] .

ويرى ارسطو الفلسفة الطبيعية عند افلاطون قائمة على «**تخطيط** للعالم يستند الى التدبير الآلهي »[3] .

وذلك حيث يؤكد أرسطو على وجود « القانون » الموضوعي في عمليات الطبيعة ، لنفي « المصادفة » « يلزم بادىء بدء تقرير هذه القاعدة : إن من بين جميع الأشياء وليس لواحد فيها يمكنه طبعاً أن يفعل أو ينفعل بالمصادفة الفعل الفلاني أو الفلاني من قبل طارق كيفما اتفق إن شيئا لا يمكن أن يأتي من شيء آخر كيفما اتفق إلا أن يعني أن يكون ذلك بطريقة عرضية محضة »[4] .

ويعرض أرسطو في علم الطبيعة بعض القضايا المتعلقة بالمنطق والميتافيزيقيا معاً ، فالمبادىء الرئيسية في علم الطبيعة « كالمتناهي » و« المكان » و« الزمان » و« الحركة » و« التغير » و« العلية » هي مبادىء ترتبط بعلم الطبيعة وعلم المنطق وعلم ما وراء الطبيعة على السواء ويمكننا أن نأخذ العلاقة بين المادة والتغيير كمثال على ذلك ، فالمادة هي مبدأ « العلية » من ناحية ومبدأ الحركة والتغيير من ناحية أخرى فإن « المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علية »[5] .

فموقف أرسطو من علم الطبيعة يخالف موقف افلاطون الذي يعتبر « العلية »

---

(١) المرجع نفسه ص ١٣٤ .

(٢) ارسطو : علم الطبيعة : ترجمة لطفي السيد . دار الكتب العربية ١٩٣٠ ص ٤١٤ .

(٣) د. محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٠١ .

(٤) ارسطو : علم الطبيعة ص ٤١٥ .

(٥) د. عبد الرحمن بدوي : ارسطو ص ١٩٩ .

« مثالاً أو صورة مفارقة atranscendent idea بينما هي عند ارسطو الجوهر أو المادة ذاتها »[1] .

ولربما كان لاتصال موضوعات الفلسفة الطبيعية عند أرسطو بمباحث المنطق والميتافيزيقيا هي التي جعلت لطفي السيد يكتفي بترجمة كتاب «الطبيعة» مستغنياً به عن ترجمة منطق أرسطو وميتافيزيقيته ، ولقد تناول أرسطو الفكر الانساني في منطقه كما يتناول العالم الطبيعي تطور الكائنات الحية ، وهذا ما يقرره هيجل - أرسطو العصور الحديثة - « وكما أننا في التاريخ الطبيعي لا بد من أن نصف طبيعة الحيوانات . . . فكذلك فعل أرسطو عندما وصف طبيعة الصور التي يتضمنها الفكر الإنساني . . . ومن هنا كان منطقه هو التاريخ الطبيعي للفكر المتناهي ، من حيث هو معرفة ووعي بالنشاط المجرد للفهم الخالص »[2] .

ولم يترجم لطفي السيد « منطق » ارسطو . وربما أحس بأن « منطقه » مألوف لدى القراء العرب . كما أن أرسطو « مألوف عند طلبة المنطق خصوصاً الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات ابن رشد »[3]. ولقد أضاف الشراح العرب إلى فلسفة أرسطو الكثير من الجوانب الخلاقة ، وخاصة عند ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) . فلقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي «الملخصات» و« الشروح المتوسطة » و« الشروح الطويلة » تبدأ من سنة (١١٦٢) - كما يذكر رينان في كتابه ابن الرشد والرشدية بشرح « الكليات » في الطب منتهية في سنة (١١٩٣) : شرح كتاب الحيوان لجالينوس ، سنة (١١٩٥) : شرح مسائل في المنطق (ألفه أثناء نكبته) .

ولدينا أنواع الشروح الثلاثة ، سواء أكانت بالعربية أم العبرية أم اللاتينية . . . وكتب ارسطو الوحيدة التي لم يبق منها شرح لابن رشد هي رسائل تاريخ الحيوان والسياسة »[4].

وعلى الرغم من أن الفلسفة الإسلامية كانت قائمة بالفعل على التعصب

(١) Encyclopedia Amercana. vol. «2». Edtion U.S.A. 1967 Art: Aristotle. p.243.

(٢) Hegel's lectures on the history of philosophy tran: E.S. Haldance and others. vol: two. London. 1968 p.211

(٣) أرسطو : علم الاخلاق . ص ١٣ من تصدير المترجم العربي .

(٤) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر . ط ٢ . عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٦ .

لارسطو ، وهذا رأي ابن سينـا نفسه « مـا يكون لنـا أن نلتمس وراء ابن سينا مـرجعاً للحكم في الفلسفة الإسلامية ، وجماع حكمته أن الفلسفة الإسـلامية كـانت في غالب أمرها قائمة على العصبية لارسطو وللمشائيين »[1] .

على أن ثمة فـروقاً بـين فلسفة ابن سينـا وفلسفة ابن رشـد ـ وقد سبق الإشـارة اليها تفصيلاً ـ فابن رشد يكاد أن يفسر أرسطو بمذاهب القدماء من الفلاسفة اليونانيين (واكبر ما يميز ابن رشد عمن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، وهو كيفيـة تصوره للعـالم ، على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل)[2] .

وتصور ابن رشد للعالم يتفق وتصور مذهب ديموقـريطس ، وهـو المذهب الـذي كان له اكبر الأثر في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (على أن اهم المـذاهب . أثراً في العالم الإسلامي هو مذهب ديموقريطس . والجانب الذي يهمنا من مذهب ديموقـريطس في علم الكلام هو مذهبه الذري « وجود مادة واحدة مركبة من اجزاء غير مجزأة تتحرك دائماً من اجتماعها تحدث المفردات في الأجسام ، وبـافتراقهـا تفنى، وهكذا من الأبـد الى الأبـد من غـير أن يكـون لافتـراقهـا أو لاجتمـاعهـا حـد نهايـة ، ولا لتغـير العـالم نهاية)[3] .

ومن كـل ذلك يتضـح لنا مـدى صدق نـوايا لـطفي السيد من تـرجمته لمؤلفـات أرسطو ، فالفلسفة العربية قد قامت على فلسفة أرسطو . « فلا جرم أن آراءه ومـذهبه أكثر المذاهب اتفاقاً مع مؤلفاتنـا الحاليـة ، والطريق الأقـرب إلى نقل العلم في بـلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية »[4] .

وموضوع ما أنتجته فلسفـة أرسطو في النهضـة الغربيـة موضـوع واسع ومتشعب الجوانب ولكن يكفي أن نشير بصورة موجزة الى دور أتباع ارسطو وابن رشد من الذين يسمون أحياناً بالرشديـين اللاتينيين ـ في تطوير الفلسفة الغربية . فلقد استطاع سيجيه البرباني (١٢٣٥ ـ ١٢٨٤) ـ وهو من جماعة الرشديين اللاتينيـين بجامعـة باريس ـ ان

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التـأليف والترجمة والنشر ، (١٩٤٤) ، ص ٤٤/٤٥ .

(٢) ت.ج دي بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريـدة . ط ٣ مطبعـة لجنة التأليف والترجمة (١٩٥٤) ص ٢٩٨ .

(٣) د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ط ٢ منشأة المعارف ـ الاسكنـدرية (١٩٦٢) ص ٧٢ .

(٤) لطفي السيد : قصة حياتي ، ص ١٦٨ .

يستنتج من قول ابن رشد بأزلية العالم « إن كـل ماهيـة فهي متحققة دائـماً ، وأن ليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقي »[١] .

كما يطور « وليم أوكام » (١٢٩٥ ـ ١٣٤٩) إستنتاج « البرباني » ويصل الى أن : « المعرفة الحسية واقعة على ما في الخارج من موجودات أو احداث جزئية ، فهي مطابقة للواقع ، والمعرفة العقلية واقعة من الجهة الواحدة على ظواهـرها البـاطنة ، فهي أيضـاً مـطابقة للواقـع ، ومن الجهة الأخـرى على الجـزئيـات الخـارجيـة من حيث وجـودهـا وعدمه ، وإلا لما استطاع العقل أن يؤلف القضايا التي حدودها محسوسات »[٢] .

ومن هنا نصل إلى بداية العلم التجريبي ، الذي يأخـذ بصدق التجـربة الحسيـة وبقـدرة العقل عـلى معرفـة العالم ، ويمثـل « باكـون » «Bacon» هذه المـرحلة في تطور الفلسفة الغربية .

كما يشير الأستاذ العقاد إلى تأثر سبينـوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) بفسلفة أرسـطو عن طريق شروح ابن رشد ويقول « النقاد عن الإسرائيليين وغيرهم أن سبينوزا الفيلسوف الاسرائيلي الكبير. . . أخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد، وأن موسى بن ميمون اخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيما الألهيات ، وما بعد الطبيعة »[٣] .

والواقع أن فلسفة ما وراء الـطبيعة ، ومؤلف ارسـطو فيها ، هـو أهم المؤلفات التي تشغـل بال البـاحثين في نـظرية المعـرفة ، وذلـك لأنها دراسة للمبـادىء الفلسفيـة للوجود ، وهي دراسة كانت تختلط بدراسة المنطق والطبيعة عند ارسطو . ويشير لطفي السيد إلى كتاب أرسطو في علم ما وراء الطبيعة قبوله « وألف « فيما بعد الطبيعة » كتابه الجليل »[٤] .

ويقول في مقال نشر سنة ١٩٤٥ تحت عنـوان « الفلسفة في الأزهـر » (أما اليـوم فأننا نتكلم عن إله أرسطو وهو كما يرى ، فكرة لم يخلق شيئاً ، ولا يعلم شيئاً أصلاً إلا ذاته فهو يجهل هذا العالم وما فيه حتى دوران الكواكب ، وهـو على هـذا المحرك الأول الثابت الذي لا يتحرك والذي يتحرك اليه العالم بشوق . . . بل صَرَحَ فيما بعد الطبيعة

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ط «٣» دار المعارف ، بمصر ص «١٨٨» .

(٢) المرجع نفسه في ٢٠٩ .

(٣) العقاد : أبن رشد : ص ٥١/٥٢ .

(٤) أرسطو علم الاخلاق ص ١٣ . من تصدير لطفي السيد .

بأنه ليس واحداً ولا متعدداً ، وبأنه فوق العدد تنزيهاً له » [١] .

ويلاحظ لطفي السيد « أن أرسطو لم يكن كغيره معلماً في نوع خاص من العلوم دون سواه ، بل هو معلم في الفلسفة ، معلم في السياسة والاجتماع ، فهو كما لقبه العرب « المعلم الأول » على الإطلاق » [٢] .

ثم نراه يضيف « أما القواعد التي وضعها أرسطو لعلم السياسة فما زالت هي القواعد السائدة بين الساسة ، وهي القواعد التي يدرسها الآن طلبة العلوم السياسية في الجامعات ، ونحن نسمع الآن كلمات الاتوقراطية ، والديمقراطية ، والدكتاتورية ، وهي كلها من تعبيرات أرسطو وابتداعه . . . والسياسة عند أرسطو هي أشرف العلوم ، لأنه يعرفها بأنها تدبير المدينة ليكون سكانها فضلاء ، ومن هذا التعريف ترجع إلى السياسة سائر العلوم ، أو كما قال أرسطو أن السياسة تبين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هي العلوم التي يجب أن يتعلمها السكان ، وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها » [٣] .

ولقد ترجم لطفي السيد « كتاب الأخلاق لأرسطو في سنة (١٩٢٤) : (وهذا الكتاب يعد مقدمة لكتاب السياسة ، بل أن جانباً كبيراً منه يمهد لموضوع كتاب السياسة) [٤] .

وبدون ريب فإن كتاب السياسة يمثل صورة من صور نشأة الديمقراطية وتطورها في الحياة اليونانية القديمة .

ولقد كان في نمو الديمقراطية المصرية ابان الثورة الشعبية المصرية في عام (١٩١٩) ، وما تبعها من تطورات سياسية أكبر الأثر في أن يترجم لطفي السيد كتاب السياسة لأرسطو ، كما كانت في دعوة لطفي السيد للديمقراطية والحكم النيابي بعض آثار الفلسفة السياسية الأرسطية : « أما الأثر الذي تركه أرسطو في تفكيره فيبدو بارزاً في دعوته للديمقراطية والحكم النيابي ونظرته العامة للاخلاق » [٥] .

---

(١) لطفي السيد : المنتخبات . جـ ٢ مطبعة المقتطف والمقطم (١٩٤٥) . ص ٥٣ .
(٢) لطفي السيد : قصة حياتي ص١٦٨ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٦٩ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٦٨/١٦٩ .
(٥) د. حسين فوزي النجار : أحمد لطفي السيد ، سلسلة أعلام العرب (٣٩) الدار المصرية للتأليف ، ص ١٨١ .

ولكن لطفي السيد لم يسلم بالقواعد الأخلاقية لارسطو بصورة مطلقة ، بل نراه ينتقد بعض جوانبها الذاتية ، أو قواعدها القائمة على الملاحظات الشخصية : (قال أرسطو « خلق بعض الناس ليكون حاكماً ، وخلق بعض الناس ليكون محكوماً » ولكننا نظنه أخذ هذه القاعدة من ملاحظته الشخصية لأخلاق قومه ، وأخلاق الأسيويين جيرانهم ، وهذه الملاحظة لا تكفي وحدها لتبرير قاعدة عامة ، مثل هذه القاعدة »[1] .

ويرى لطفي السيد أن هذا الزعم الباطل هو أساس فلسفة الاستعماريين ، ومن ثم « فإن الذي يراجع ماضي العالم لا يجد أمةً من الأمم المخلوقة للعبودية ـ كما يزعمون ـ إلا قاتلت عن حريتها ، . . فالإنسان ـ على الرغم من فلسفة الاستعماريين ـ حُرٌّ بطبعه ميال الى الحرية ، ميال الى الترقي فيها إلى المثل الأعلى وانه لا تفاوت بين أفراد الناس إلا في تقدير هذا المثل الأعلى وفي سهولة الوسائل الموصلة اليه »[2] .

وهذه المبادىء التي تعترف بالطبيعة الخيرة للإنسان ، قد استلهمها لطفي السيد من مبادىء الثورة الفرنسية الكبرى ، ومن فلاسفة حركة الاستثارة الفرنسية وخاصة من روسو . فلقد سَلَّمَ « لطفي السيد بصحة الفكرة التي استلهمها من روسو والتي ترى أن الإنسان بطبيعته صالح وحُرٌّ Free وأن المجتمع السيء هو الذي يفسده ويستعبده عن طريق القواعد والأحكام الظالمة »[3] .

٤ ـ لطفي السيد والايديولوجية الوطنية للطبقة الوسطى .

لقد كان أحمد لطفي السيد من مفكري حركة الإستثارة في الفكر العربي الحديث ، وفي مرحلة من أدق مراحل التاريخ . وهي المرحلة التي ازداد فيها القهر السياسي والإقتصادي والفكري للشعب العربي بمصر ، ومرحلة الرأسمالية الاحتكارية التي حملت في جوفها أيضاً بذور حركات الثورة الشعبية ، فالإمبريالية ـ على حد تعبير بعض نقادها السياسيين ـ « عشية الثورة » .

ولقد دفعت تلك المرحلة السياسية ، من الناحية الفكرية إلى بعث التراث

---

(١) لطفي السيد : المنتخبات جـ (١) دار النشر الحديث ، القاهرة ١٩٣٧ ص ٥١ .
(٢) لطفي السيد : تأملات في الفلسفة والأدب دار المعارف بمصر ط (٢) ١٩٦٥ ص٦٢ .
(٣) Afaf Lotfial Sayyid: Egypt and Cromer, London. 1968 P.162.

القومي : العلمي والفلسفي ، كما لفتت الأنظار الى أفكار حركة الاستثارة في الثورات الأوروبية ، ولا سيما الثورة الفرنسية الكبرى والتي نَصَّبَت « العقل » لأول مرة في التاريخ البشري مطلقة كحاكم للتاريخ العالمي كله .

ولقد تزعم هذا الدور في مصر أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد ، فعمل على بعث خيرّ ما في التراث العربي من نزعة علمانية وعقلانية ، وخاصة فلسفة أرسطو التي كانت الأساس الذي قام عليه صرح الفلسفة الإسلامية والعلم العربي ، كما عمل على استيعاب خير ما في التراث الغربي من فكر المستنيرين الفرنسيين : روسو ومونتسكيو .

وعلى ذلك فإن افكار لطفي السيد « تعد أول تعبير متماسك للايديولوجية الوطنية . Ideology of Nationalism من الناحيتين : السياسية والاجتماعية وهي ايديولوجية تستمد أغلب مبادئها من أرسطو وَروسو »[1] وعلى الرغم من الفروق الواضحة بين الفكرة الوطنية عند لطفي السيد ، وبين من سبقه من المفكرين الذين عرضنا لهم في الصفحات السابقة .

ورغم أن الطهطاوي قد أتصل بفكر المستنيرين الفرنسيين مقدراً لدعوتهم للديمقراطية ، إلا أنه عندما كان يفكر في الديمقراطية الفرنسية ، كان يفكر أيضاً في نظام الحكم الإسلامي ، متمثلاً في ذهنه مبادىء الشريعة الاسلامية حول نظام الشورى ، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة المرحلة التي عاشها الطهطاوي تحت نير الحكم المطلق لمحمد علي وأسرته .

كما نراه عندما يتحدث عن الإخاء في الوطن، يرجع إلى الأحاديث النبوية للتأكيد على الأخاء في الدين ، فجميع ما يجب على المؤمن لاخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية .

ولكن رغم ذلك لا يمكن لنا أن نتجاهل بزوغ الفكرة الوطنية عند الطهطاوي ، فلقد ظلت أفكاره تراوده في أمكانية تطوير الشريعة الإسلامية نحو نظام للحكم السياسي يكون أقل استبداداً من الحكم المطلق لمحمد علي واسرته مثلما كانت افكاره تراوده في إمكانية تفتح مشايخ الأزهر على العلوم العصرية .

كما سبق أن لمسنا عند زعيمي الإصلاح الديني والفكري في الشرق الحديث :

---

(١) Afaf al Sayyid., op. cit., p.191

جمال الدين الافغاني ، محمد عبده ، بعض عناصر الفكرة الـوطنية التي كـانت تتضمن بعض الجوانب الاجتماعية والسياسية .

فلقد كانت حركة الاصـلاح الديني تعني من حيث مضمـونها العام دخـول العالم الإسلامي في مرحلة جديدة من التطور الإقتصادي والإجتمـاعي ، وهي مرحلة كـانت تتسم بالصراع العنيف بين الإقطاع الشرقي وبزوغ بعض عناصر النـظام الرأسمـالي في البلاد الشرقية .

ولقد سارت خطة الإصلاح عند الافغاني ومحمد عبده في اتجاهين مختلفين : ففي الوقت الذي ظل فيه الافغاني يأمل في توحيد العالم الإسلامي تحت زعامة دولة إسلامية عـظمى ، يقف على قمتهـا زعيم مسلم ، اتجـه محمـد عبـده إلى العمـل عـلى تقـريب المسلمين من أهل التمدن الحديث ، فسعى في ذلك بما نشره من فتاويه « المتعلقة بالربا ولبس القبعـة ونحو ذلـك ممـا يقـرب المسلمـين من الأمم الأخـرى ، ويسهـل أسبـاب التجارة »[1] .

وفي الوقت الذي اتجه فيه الافغاني نحو « الجامعة الإسـلامية » اتجـه محمد عبـده نحو تقوية الرابطة الوطنية القائمة على أسباب التجارة والتقدم الاجتماعي . والحقيقة أن محمـد عبده لم يفقـد في يوم مـا احساسـه بالـواقع الاجتمـاعي ـ السياسي فلقـد كانت مشـاعره الـوطنية ـ وهـو الفتى الفلاح من قـريـة محلة نصـر بـالبحيـرة ـ ممتـزجـة دائماً بأحاسيس الشعب المصري ، وكان يحس إحساساً غامضاً بأن مكاسب الطبقة الوسطى ابان نهضتها في سبعينات القرن الماضي ، سوف تنتزع منها في يوم ما لتعود الى الاغلبية الساحقة من الفلاحين ، وهي الطبقة التي نشأ منها وعاش بؤسها وتعاستها ، وتقـاسم معها آلامها وآمالها .

ولكن عـلى الرغم من ذلـك فلقد ظـل في شك من التمـدن الأوروبي والحضـارة الأوروبية ، أو في عملية نقلها وتطبيقها على المجتمع المصري ، خشية أن تفسد الحيـاة الصناعية طبيعة الإنسان القروي وقيمه .

أما الفكرة الوطنية عند لطفي السيد ، فانها تؤيد بصورة صـريحة القيمـة الكبيرة للحضارة الأوروبية الحديثة .

وإن كانت الفكرة الـوطنية عنـد محمد عبـده تحمل في مضمـونها بعض العناصـر

---

(۱) جرجي زيدان : بناة النهضة العربية ص ٨٥ .

الإجتماعية . التي تتعاطف مع أماني الأغلبية الساحقة من الشعب أي مع الفلاحين المصريين .

فإن الفكرة الوطنية عند لطفي السيد تحتوي على بعض العناصر الديمقراطية ، وهي في مضمونها هذا قد نأى عنها المحتوى الاجتماعي في كثير من الأحيان ، وهو المحتوى الذي كان وليداً في الفكرة الوطنية عند محمد عبده .

ومع ذلك فإن اعتراضاً وجيهاً يجب علينا طرحه الآن ؟ وهو : كيف يحقُ لنا أن نتحدث عن « الفكرة الوطنية » عند لطفي السيد ، والفكرة الوطنية ذات المحتوى الديمقراطي بصفة خاصة ؟ في حين أن لطفي السيد ينتمي طبقياً إلى الطبقة الوسطى المصرية . .

ولا يمكننا أن نكتفي في الاجابة على هذا الإعتراض بالقول بما يسمى مشروعية « الإنتماء الفكري » بمعنى أن لطفي السيد ، وإن كانت حياته الإجتماعية تنتمي لاعماق الطبقة الوسطى ، إلا أنه بحكم كونه مفكراً ، قد أستطاع أن يرتفع فوق حدود الأفق الضيق لتطلعات الطبقة الوسطى ، مدركاً في كلٍّ ذلك طبيعة مسار الحركة التاريخية العربية بمصر في عمومها ، ولكن من أين جاء هذا الادراك للطفي السيد ؟

ويرتبط ذلك بالفترة الحرجة في تطور القضية المصرية ذاتها ، وهي تلك الفترة التي دفعت الطبقة الوسطى إلى أن تتخذ موقفاً وطنياً في بداية القرن العشرين ، فلقد حطمت الرأسمالية الاحتكارية البريطانية في مصر ، كل أمل لتلك الطبقة في القيام بنشاط إقتصادي أو سياسي مستقل داخل حدود وطنها ، الأمر الذي أدى في النهاية الى تحالفها مع بقية طبقات الشعب ، وإن ظلت شديدة الحذر بل الخوف من مسار هذا التحالف الضروري .

فلقد كانت الطبقة الوسطى تطمح في القيام بدور القيادة في النشاط الاقتصادي والسياسي في المجتمع المصري ، ولكن مجيء الرأسمالية الإحتكارية وقتئذ قد عمل على تخريب كل الصناعات الوطنية الناشئة ، منتزعة من يدي الطبقة الوسطى زمام قيادة الإصلاحات الاقتصادية ، وبالتالي زمام القيادة السياسية .

وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم طبيعة بعض المواقف الليبرالية ، وطبيعة التذبذبات ، بل وبعض التحالفات مع أشد العناصر الرجعية عند رجال حزب الأمة ، وذلك لاحساسهم بأن تحالفهم مع بقية الشعب المصري ، هو تحالف مرحلي ، قد ينتهي بانتهاء الاحتلال البريطاني وسيطرته الاقتصادية والسياسية .

ولم يخلص من هذه الترددات إلا قلة منهم ، وكان على راس تلك القلة ، أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد ، بعدما دفع ثمن ذلك الانسجام المبدئي غالياً(*) .

وهو أيضاً لم يتخلص من تلك الترددات إلا بصعوبة بالغة . فاننا نكاد نلمس في ردوده على كرومر ، الاعجاب بشخصيته الإدارية والاقتصادية ، والاعجاب خاصة بصور الديمقراطية الغربية الشكلية .

ولكن ما يضيق لطفي السيد من كرومر ، هو تضيق كرومر طريق نمو الطبقة الوسطى المصرية سواء في حدود دائرة الموظفين والمتعلمين ، أو في حدود دائرة نمو الصناعات المحلية . . . الخ .

كما يقف لطفي السيد موقفاً متردداً من حركة إنشاء البنوك والمصارف المالية ، وهي بنوك كانت تحت سيطرة الإحتلال البريطاني ، وقد انشئت اساساً لتحل محل « صندوق الدين » المصري - الذي الغي بعد الاتفاق الودِّي بين فرنسا وبريطانيا - في استثمار الأموال الاجنبية في مصر استثماراً فاحشاً ، فالبنك الزراعي كان يقدم سلفاته الى الفلاحين بفائدة تصل الى تسعة في المائة ، ورغم ذلك خيل للطفي السيد أن في ذلك إزالة للربا الفاحش عن عاتق صغار الفلاحين .

كما كان لطفي السيد يعتقد في بعض الأحيان ، أن ثمة آمالاً وطنية وراء مواقف الخديوي عباس في الوقت الذي كانت فيه جهود الخديوي تتركز حول البحث عن مكان له في السلطة الفعلية للبلاد ، وهي السلطة التي انتزعها اللورد كرومر .

ولكن رغم كل أوهام لطفي السيد في الديمقراطية الليبرالية ، تبقى له مكانته التي لا تتزعزع في الدفاع عن الوطنية المصرية .

وهكذا راحت تلك الفكرة الوطنية عند لطفي السيد : « تحارب الجمود على الماضي في امساك المرأة المصرية على اتباع المعروف في الماضي القريب ، بل تسهل لها العمل هي أيضاً لمصلحتها ومصلحة المجموع ، وأن نأخذ أسباب القوة من التمدن الجديد طائعين لا كارهين ، والزمان وحده كفيل بأن يسبغ الواردات الأوروبية بصبغتنا المصرية لا شيء من ذلك يأتي بالنتيجة التي يخاف عقلاؤ نا منها نتيجة أننا نفنى في

(*) يجسد « طاهر حقي » في روايته (عذراء دنشواي) هذا الشعور بالخوف الذي ملأ نفوس الليبراليين من التحالف مع قوى الشعب العاملة قبيل ثورة الشعب في عام (١٩١٩) : ينظر لنا : شخصية المثقف في الرواية ، ط أولى دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥ . ص ٨٧ .

غيرنا ، نحن لا نفنى في غيرنا أبداً ، ولكن قَدِيمَنا يفنى في حاضرنا ، وحاضرنا يفنى في مستقبلنا كما هي سنة التطور في الوجود »[1] .

ويبقى للفكرة الوطنية عند لطفي السيد الأمل في « شعب جديد ، يكون أقدر منا بصفاته على تحقيق أطماعنا القومية ، وعلى هذا الجيل الحاضر أو الشعب الحاضر أن يسهل للجيل الآتي سبل القوة وأسباب التطور ليحقق صبغتنا القومية وهي مصر للمصريين »[2] .

لقد سبقت الاشارة إلى بعض سمات هذا الجيل الجديد من المفكرين العرب بمصر والى بعض مواقفه من تراث الجيل السابق عليه .

ولسوف نرى كيف تابع طه حسين ، المدرسة الفكرية لأحمد لطفي السيد وذلك بعدما وسع من حدود الدائرة الوطنية المصرية لتشمل بناء على رابطة اللغة اساساً ، فكرة القومية العربية ، وذلك على أساس من النزعة العقلانية التي استلهمها من أستاذه لطفي السيد بحيث تخضع الفكرة القومية للعقل العربي الحديث ، لا أن يخضع العقل العربي الحديث لفكرة الوحدة العربية بمفهومها القديم الذي كان لا يزال يختلط في أذهان الكثيرين من المفكرين العرب بفكرة الوحدة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية تحت سيادة الخلافة العثمانية بطريقة جوهرية ، وهي رجعة خفية لحمى الرجل المريض في هذه المرحلة كما سبقت الاشارة الى موقف العقاد من التراث الفكري للافغاني ومحمد عبده وسوف نرى أن موقف العقاد لم يتخلص تماماً من بعض بقايا النظرة الذاتية أو التأملية التي كانت تطبع بعض مراحل التطور الفكري للاستاذ الامام ، والتي عمقها العقاد بنوع من السفسطة القديمة عند فلاسفة اليونان .

كما كان للمفكرين الشوام أكبر الأثر في الصياغة الذهنية لسلامة موسى وفي دفعه نحو النزعة العلمية وسوف نتناول في الفصول القادمة الاسس العلمية في مناهج الجيل التالي وتطبيقاتهم لتلك الأسس على الأدب العربي الحديث ، وذلك بعد أن نعرض لمناهج الأدب العربي في الفترة التي تذبذب فيها هذا التاريخ عند كل من : المرصفي ، الرافعي ، وجرجي زيدان ، بين مناهج القدماء ومناهج المحدثين .

---

(١) لطفي السيد : تأملات في الفلسفة والأدب . ص ١٧٩

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

الجزء الثاني

بعث المناهج التقليدية في الأدب العربي الحديث

القسم الثالث : حسين المرصفي

القسم الرابع : جرجي زيدان

القسم الخامس : مصطفى صادق الرافعي

القسم الثالث

توطئة

حسين المرصفي والوسيلة الأدبية

يمثل كل من « حسين المرصفي » ، و« جرجي زيدان » ، و« مصطفى صادق الرافعي » ، النزاع بين القديم والحديث في مناهج تاريخ الأدب العربي . وذلك مع اختلافات واضحة ودقيقة بين اتجاه كل واحد منهم في منحى هذا النزاع .

فمناهج هؤلاء في تاريخ الأدب ليست بالمناهج التقليدية البحتة ، وليست كذلك بالمناهج الحديثة الخالصة .

ويذهب حسين المرصفي في دراسته للشعر العربي نحو تقسيم الشعراء الى طبقات ، وذلك على النحو التالي :

طبقة الجاهلين ، والإسلاميين ، والمحدثين ، وهو منهج تقليدي ، ولكنه يضيف الى ذلك ، بيان المذاهب الفنية لكل طبقة من طبقات الشعراء ، وذلك من حيث : الطبع والصنعة أو الافراط في مراعاة البديع ، وهي محاولة توفيقية طريفة .

ويلتزم جرجي زيدان في دراسته لتاريخ آداب اللغة العربية ، بالتقسيم المدرسي ، وهو دراسة الآداب العربية حسب قسمة العصور السياسية ، وهو منهج تقليدي .

ولكن جرجي زيدان يمزج في كثير من الاحيان بين هذا التقسيم المدرسي ، وبين التقسيم حسب المذاهب الفنية ، حيث نراه في دراسته لتاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي لا يقتصر على التقسيم الزمني فحسب ، بل نراه ينظر الى الشعراء حسب أغراضهم ، فهناك الشعراء الامراء ، والفرسان ، والحكماء ، العشاق ،

الصعاليك . . . الخ وهو يشير صراحة الى تردده في خطة الدراسة لهذا التاريخ بين التقسيم حسب العصور والتقسيم حسب العلوم والفنون .

وإن كان مصطفى صادق الرافعي يلتزم النظرية الفنية في دراسته لتاريخ آداب العرب ، أي أنه يستوفي البحث في كل فن من فنون الأدب العربي على حده ، إلا أن أحكامه النقدية على تلك الفنون الأدبية تظل - كما سوف نرى - في دائرة المنهج التقليدي .

ويمكننا بناء على ذلك ، أن نطلق على اتجاهات المرصفي وزيدان والرافعي في مناهج تاريخ الأدب العربي الحديث اسم « بعث المناهج التقليدية » . حيث أنهم قد حاولوا اضافة الجديد من السمات الفكرية لعصرهم إلى المناهج العربية القديمة .

وستكون محاولتنا في الصفحات التالية هي التعرف على طبيعة هذا النزاع بين القديم والحديث في نظرية المناهج بالأدب العربي الحديث ، مع تحليل لتلك الإختلافات الخاصة في منحى هذا النزاع عند أولئك الدارسين .

الفصل الخامس

الملامح الثقافية للمرصفي

١ - التربية وعلم تخطيط الإنسان :

يحدثنا « علي مبارك » عن ثقافة معاصره حسين المرصفي (؟ - ١٨٨٩) بقوله : «إجتهد في التحصيل وحفظ المتون حتى متن جمع الجوامع وتلخيص المفتاح ، وتصدر للتدريس فقرأ بالأزهر كبار الكتب كمغني اللبيب في النحو لابن هشام ، وله تآليف مفيدة أجاد فيها وأفاد ، منها « كتاب الوسيلة الأدبية في علوم العربية » جمع فيها نحو إثني عشر فناً ، وتكلم باللسان الفرنساوي وقرأ الخط العربي والفرنساوي في أقرب زمن مع انكفاف بصره . . وقد أنشأ الخديوي إسماعيل من ضمن ما أنشأ من المدارس مدرسة للعميان يتعلمون فيها هذا الخط مع فنون أخرى، وكان الشيخ حسين معلم العربية في دار العلوم بالمدارس الكبرى ، وبمدرسة العميان »[١] .

فلقد أنشئت بمصر في ٢١ فبراير سنة (١٨٧٠) مدرسة للعميان والخرس ، وكان الطلبة يتعلمون فيها القراءة والكتابة « على طريقة بريل Breille لأول مرة في تاريخ التعليم في مصر ، وقد رأى الشيخ الفرصة مناسبة ليتعلم اللغة الفرنسية على الطريقة نفسها »[٢] .

وكان حسين المرصفي أحد أدباء مصر الذين نالوا بعض الشهرة في أواخر القرن التاسع عشر « وبلغ باجتهاده إلى أن يدرس في الأزهر »[٣] .

---

(١) علي مبارك : الخطط الجديدة لمصر القاهرة ، طبعة بولاق (١٣٠٥ هـ) ج (١٥) ص ٤٠ .
(٢) محمد عبد الغني حسن : تراجم عربية . دار الكاتب العربي ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٨ .
(٣) لويس شيخو : الآداب العربية في القرن التاسع عشر ط (١) جـ٢ بيروت (١٩١٠) ص ٢٥ .

وثمة تقدير آخر لحسين المرصفي يضعه في إطار ثقافي أوسع مدى من ذلك الإطار الأدبي ، حيث يعتبر المرصفي من رجال الاجتماع والتربية السياسية . وذلك لتأليفه رسالة « الكلم الثمان » ، وهي الرسالة التي يشرح فيها المرصفي معنى بعض المصطلحات السياسية والاجتماعية كالأمة والوطن . . . الخ .

ويلقب المؤرخ عبد الرحمن الرافعي المرصفي بـ « شيخ الأدباء في ذلك العصر ، وأستاذ الطبقة الأولى من دار العلوم . . . تصدر للتدريس ، فقرأ بالأزهر كبار الكتب ، ثم تولى تدريس اللغة والآداب في دار العلوم وتعلم الفرنسية . . وله كتاب في الأدب والاجتماع سماه « الكلم الثمان » في الأمة والوطن ! . . »[1] .

ويتحدث المرصفي في « الكلم الثمان » عن بعض مظاهر الحياة الاجتماعية في عصره ، ونراه ينتقد بشدة بعض مظاهر الفساد الإجتماعي التي كانت سائدة في مصر بين طوائف العمد و« البدو » أو ما يطلق عليهم إسم « طائفة العرب » .

ويعرض المرصفي في رسالته تلك ، بعض مفاهيم التربية ، ونراه يدعو بحماس الى استكمال هذا « الفن » حتى يصبح علماً مضبوطاً يُمَكِّنُ المُرَبِّي من استكشاف مواهب المُرَبَّى . وليحل محل التخمين أو علم الفراسة الذي يحدد مستقبل الانسان من مجرد ملامحه الخارجية .

ويتمنى المرصفي في رسالة الكلم الثمان « أن يشتغل بعض أذكياء الناس واولي البصائر فيهتم بضبط تلك الأوضاع والهيئات وما استتبعت من الأحوال النفسية ليكون فناً يدرس وعلماً يحفظ ، ولقد التفت إلى ذلك بعض القدماء التفاتة يسيرة ، وكتبوافيه أشياء قليلة في رسائل صغيرة وسموه علم الفراسة وعلم تخطيط الإنسان ومن الناس من له في ذلك إدراك عظيم وجداني يشبه الإلهام حتى أن بعضهم يتكلم بما يكون للإنسان في مستقبله . . . فلو استكمل ذلك الفن كان له في باب التربية ثمرة عظيمة »[2] .

ومما سبق يتضح لنا بعض ملامح الثقافة الأدبية للمرصفي ، التي لم تقتصر على الثقافة العربية القديمة ، فلقد أخذ المرصفي يلم ببعض أطراف الثقافة الحديثة ، كمحاولته تعلم الفرنسية من ناحية ، والتعرف على ظروف عصره السياسية

---

(١) عبدالرحمن الرافعي : عصر اسماعيل (جـ ١) ط (١٩٣٢) مطبعة النهضة بمصر ، ص ٢٦٨ .
(٢) حسين المرصفي : الكلم الثمان ، مطبعة الجمهورية بمصر ، (١٩٠٣) ، ص (١٠٤) .

والاجتماعية والتربوية من ناحية أخرى .

وإن كانت ثقافة « المرصفي » العربية لا شك في عمقها أو اصالتها ، فإن ثقافته الأجنبية ومعارفه الاجتماعية موضع نظر ، وذلك لأننا لا نجد فيما كتبه ما يشير إلى عمق اتصاله بالثقافة الفرنسية أو على عمق معرفته بالعلوم الاجتماعية ، اللهم إلا بعض الإشارات الطفيفة إلى بعض الحكم والأمثال الشعرية التي حاول أن يضرب بها المثل على نوعي الترجمة ، أي الترجمة الحرفية وترجمة المضمون ، وذلك من اللغة الفرنسية الى اللغة العربية .

٢ ـ المفاهيم المنطقية واللغة العربية

ولا تخلص دراسة المرصفي للغة العربية من تقسيمات المنطق الأرسطي ومقولاته ، ويتوقف فهم اللغة عنده إلى حد كبير على فهم المنطق ، أو كما يقول « وحيث كان الغرض التكلم على العلوم العربية ، وكان فهم كثير من مسائلها فهماً حقيقياً متوقفاً على الشعور بما أسلفنا من المسائل الحكيمة »[١] .

وتقوم هذه المسائل الحكيمة على شرح لمراتب العقل ، وهي مرتبة عقل الطفل قبل آوان التكلم ويسميها العقل بالطبع أو العقل بالفطرة ، ثم مرتبة عقل الطفل بعد أوان التكلم ويسميها العقل بالفعل مقابل العقل الأول الذي يسميه العقل بالقوة والهيولي مستخدماً في كل ذلك مصطلحات المنطق الأرسطي .

والمرتبة الثالثة للعقل هي مرتبة العقل بالملكتين : أي ملكة الاستحضار أو الذاكرة، وملكة الاستحصال أو المفكرة: «وهي قوة بالنفس تتمكن بها من استحصال ما ليس معقولاً لها بالقياس على ما هو معقول »[٢] .

والمرتبة الرابعة للعقل هي مرتبة العقل المستفاد ، وهو عند المرصفي عقل الطفل اذا وصل من المهارة في الاستحصال ودرب عليه بالفكر والنظر ، الذي هو ملاحظة المعقولات لفترة عند المدرك للحصول على المجهولات الغائبة .

ويتناول المرصفي الأشياء التي يتعلق بها العقل فتكون معقولة ، وهي أحد عشر

---

(١) حسين المرصفي : الوسيلة الأدبية الى العلوم العربية ج (١) مطبعة المدارس الملكية بمصر ، (١٢٨٩هـ) . ص (١٩) .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٢ .

صنفاً ، ويعني بها المقولات المنطقية التالية : الله ـ الجوهر ـ الكم ـ الكيف ـ المكان ـ الزمان ـ الاضافة ـ الوضع ـ الملك ـ العقل ـ الإنفعال وهو « التأثر أي قبول المؤثر »[٢] .

ويخلص المرصفي من تلك المقدمة المنطقية ، ليعرف اللغة العربية بقوله « اللغة العربية الفاظ معدودة عينت عند العرب للاشياء لتحضر بها في العقول عند الإرادة ، كانوا ينطقون بها على صورة معينة أفراداً وتركيباً »[٢] .

ويقول المرصفي عندما يتناول الفاظ اللغة وأصواتها « والصوت كيفية قائمة بالهواء أي حاله مسموعة منسوبة الى الكيف الذي فصل في المقولة الثالثة »[٣] .

تقوم دراسة المرصفي ـ إذن ـ للغة العربية على أساس من المفاهيم المنطقية ، لا على أساس من تطور اللغة من الناحية التاريخية ، وهو الأساس الذي ستقوم عليه دراسة اللغة العربية فيما بعد خاصة عند جرجي زيدان ومصطفى صادق الرافعي ، أما معرفة المرصفي باللغة الفرنسية ، كما سبق أن أشار أغلب المترجمين له ـ فتبدو ضئيلة للغاية .

وترجع معرفته للغة الفرنسية الى الظروف الاجتماعية التي صاحبت ازدياد كثافة المهاجرين الأوروبيين الى مصر في عصر إسماعيل « حتى غدوا كأنهم جيش أجنبي يحتل البلاد ، وهو جيش مدني ، ومن ثم كانت خطورته أعظم ، إذ أخذ يتغلغل في مرافق البلاد . . . ومضوا يقيمون المدارس والمعاهد لتعليم أبنائهم ويصدرون الصحف بلغاتهم »[٤] ولقد جاء كلام المرصفي عن اللغة الفرنسية عرضاً في أثناء تناوله لفن الترجمة ، أي : الترجمة الحرفية ، وترجمة المضمون ، حيث نراه يقول « وهذا مثال لنوعي الترجمة ليجتلي المعلم وهو بالمدرسة صورتيهما نظم الحكيم الفرنساوي المعروف بلافونتين[*] شعراً ضمنه محاورة جرت بين فقير عالم وغني جاهل في تفضيل العلم أو الغنى وعنوانه بما ترجمته فضيلة المتعلم وهذه صورة الشعر . . . »[٥] .

---

(١) حسين المرصفي : الوسيلة الأدبية الى العلوم العربية جـ (١) ص ١٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٢٠ .
(٤) د. شوقي ضيف : البارودي : رائد الشعر الحديث ، دار المعارف ، بمصر ١٩٦٤ ، ص ١٨ .
(٥) حسين المرصفي : دليل المسترشد في الانشاء : مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧٣١) أدب (جـ ٣) ورقة (١٥٠) .
(*) هو الشاعر الفرنسي لافونتين Lafontaine (١٦٢١ ـ ١٦٩٥) .

ولكننا نجد الصحيفة التي جاءت بعد هذا النص مباشرة خالية من الأصل الفرنسي ، وربما كان ذلك بسبب عجز الكاتب الذي كان يملي عليه المرصفي عن معرفة حروف اللغة الفرنسية .

وقد ذكر المرحوم الأستاذ « محمد عبد الجواد » في كتابه عن « حسين المرصفي » بعض عبارات وجمل الأصل الفرنسي ، وذلك عن نسخة أخرى من هذا المخطوط لم تضم بعد الى مخطوطات دار الكتب المصرية ، وفيها يقول المرصفي « وهذا مثال لنوعي الترجمة ليجتلي المتعلم وهو بالمدرسة صورتيها نظم الحكيم الفرنساوي المعروف بـ لافونتين شعراً ضمنه محاورة جرت بين فقير عالم وغني جاهل في تفضيل العلم أو الغنى وعنوانه بما ترجمته فضيلة العلم وهذه صورة الشعر L'avantage la Science »[1] . ثم يذكر بعد ذلك بقية النص الفرنسي .

نخلص من ذلك ، بأن ثقافة « حسين المرصفي » ، هي ثقافة عربية تقليدية ، حاولت بصعوبة أن تلم ببعض المعارف واللغات الحديثة . ويجب علينا الآن أن نتعرف على منهجه في تاريخ الأدب العربي .

---

(١) محمد عبد الجواد : الشيخ حسين بن احمد المرصفي ، دار المعارف بمصر (١٩٥٤) ص ٣٨ .

الفصل السادس

الصراع المستمر بين: القديم والجديد

١ ـ جذور الصراع

يمثل حسين المرصفي في مناهج تاريخ الأدب العربي ، ذلك النزاع بين مناهج القدماء ومناهج المحدثين ، وهو نزاع دائم التجدد والإستمرار في كل عصر من عصور التاريخ الأدبي .

يقسم المرصفي في دراسته للأدب العربي، الشعراء الكتاب إلى ثلاث طبقات، وذلك حسب العصور التاريخية ، الطبقة الأولى للعرب جاهلين واسلاميين من المهلهل إلى بشار بن برد ، والثانية للمحدثين الذين كانوا يحرصون على موافقة العرب ويجتهدون في سلوك طرائقهم من أبي نواس إلى ما قبل عبد الرحيم المعروف بالقاضي الفاضل والثالثة للشعراء الذين غلب عليهم استعمال النكات والافراط في مراعاة البديع وهم من القاضي الفاضل إلى هذا الوقت »[١] .

فالمرصفي وإن كان يقسم الشعراء الى طبقات حسب العصور ، إلا أنه لا يغفل عن بيان مذاهب الشعراء والأدباء أي أنه لا يغفل عن تفسير « طرائقهم » الفنية من حيث « التقليد » و« الطبع » .

فهو يمزج هنا في دراسته لتاريخ الأدب العربي بين التقسيم الزمني من ناحية ، والتقسيم حسب المذاهب الفنية للشعراء والأدباء من ناحية أخرى .

---

(١) المرصفي : الوسيلة الأدبية ج (٢) ص (٥٠٣) .

بيـد أن هذا النـزاع بين المنهـج المدرسي التقليـدي وبين المنهـج الفني في دراسـة الأدب العربي ، لم يكن مقتصراً على ذلك العصر الذي عاش فيه المرصفي .

ونستـطيع أن نلمس بعض مـلامح هـذا النـزاع بـين القـديم والجـديـد ، عنـد القدامى من مؤرخي الأدب العربي ، خاصة عند المرزباني في كتابـه « الموشـح » وذلك في القـرن الرابـع الهجري ، وعنـد ابن رشيق في كتـابـه « العمـدة » وذلـك في القـرن الخامس الهجري .

وسنحاول أن نقارن بين منهج كـل من المرزبـاني وابن رشيق ومنهج المـرصفي في تناوله لتاريخ الأدب العربي .

يقسم المرزباني (٢٩٧ ـ ٣٨٤هـ) الشعراء إلى هذه القسمة الثلاثيـة : (الشعراء الجاهليون)[(١)] و(الشعراء الإسلاميون) [(٢)]و(الشعراء المحدثون)[(٣)] .

ولا يعني المـرزباني من هـذا التقسيم مجرد التتبـع الـزمني ، بقـدر مـا يعني بيـان المذاهب الفنية في أشعار الشعراء العـرب وذكر (عيـوب الشعراء التي نبـه عليها أهـل العلم ، وأوضحـوا الغلط فيها : من اللحن . . . والاحـالة ، والتنـاقض ، واختلاف اللفظ ، وهلهلة النسيج ، وغير ذلك من سائر ما عيب عـلى الشعراء قـديمهم ومحدثهم في أشعارهم خاصة »[(٤)] .

لم يقصـد المرزبـاني من تقسيم الشعـراء ـ شـأنـه في ذلـك شـأن المـرصفي ـ الى جاهليين وإسلاميين ومحـدثين : (رعـاية الزمن بمقدار ما قصد إلى رعاية الناحية الفنيـة التي غلبت على شعرائه ، وانه حين حاول أن يعد مآخـذ العلماء لم يرم الى تتبـع هؤلاء الشعراء تتبعاً زمنيـاً قدر مـا رمى الى رصد هـذه المآخـذ وفقـاً للمـدارس الكبرى التي اقتسمت الشعر العربي ، المدرسة الجاهلية والإسلامية والمحدثة » [(٥)].

كما يعكس لنا كتاب الموشح أخبار تلك الفترة التاريخية التي أشتد فيها النزاع بين القـديم والحديث في الأدب العـربي في القرن الثـالث الهجـري . بـين شعـراء العصـر

---

(١) المرزباني : الموشح : تحقيق علي محمد البجاوي دار نهضة مصر ١٩٦٥ ، ص (٦) .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٨٤ .
(٤) المرزباني : الموشح جـ ١. ص ١ .
(٥) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الادبية في الأدب العربي . مطبعة دار الهنا بمصر ١٩٥٣ . ص ١٣٥/١٣٤ .

العباسي كما يرى د. زكي مبارك ـ وبين « رجال اللغة كالأصمعي وابن الإعرابي ، فإن ذلك يمثل النزاع بين القديم والحديث ، وتلك أحدى المشاكل التي تتجدد على اختلاف العصور »(١) .

ولقد ولد الأصمعي عام «١٢٣هـ ـ ٧٤٠م » و«توفي بمرو سنة ٢١٦هـ /٨٣١م وقيل سنة ٢١٥ أو ٢١٧هـ »(٢) كما ولد ابن الاعرابي « بالكوفة سنة ١٥٠هـ /٧٦٧م . . وتوفي بسامراء سنة ٢٣١هـ /٨٤٤م وقيل سنة ٢٣٠ أو ٢٣٢هـ »(٣) . فلم يكن المرزباني معاصراً للاصمعي أو لابن الاعرابي ، ولكن ما يعكسه كتابه من نزاع بين القديم والحديث ، يعتمد أساساً على نقل « الأخبار » الخاصة بذلك النزاع نقلاً يعتمد على تمحيص علمي للرواية التاريخية .

ويصور المرزباني موقف ابن الاعرابي في تفضيل الشعر القديم بقوله « أخبرنا أبو بكر الجرجاني عن أحمد بن عبيد بن ناصح قال : سمعت ابن الاعرابي يقول : إنما أشعار هؤلاء المحدثين ـ مثل أبي نواس وغيره ـ مثل الريحان يُشّم يوماً ويذوي فيرمى به . وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً . أخبرني محمد بن يحيى قال : حدثنا أبو عبيد الله التميمي قال : كنا عند ابن الإعرابي فأنشده رجل شعراً لأبي نواس أَحْسَن فيه ، فسكت ، فقال له الرجل : أما هذا من أحسن الشعر ؟ قال فقال : بلى ولكن القديم إليّ »(٤) .

وإذا انتقلنا الى القرن الخامس الهجري ، نجد ابن رشيق (ت٤٥٦هـ) يقسم الشعراء في كتابه « العمدة » إلى طبقات أربع ، حيث نراه يقول « طبقات الشعراء أربع : جاهلي قديم ، ومخضرم ، واسلامي ، ومحدث ، ثم صار المحدثون طبقات أولى وثانية على التدريج ، وهكذا في الهبوط الى وقتنا هذا ، فليعلم المتأخر مقدار ما بقي له من الشعر فيستصفح مقدار من قبله لينظركم بين المخضرم والجاهلي ، وبين الإسلامي والمخضرم »(٥).

---

(١) د. زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع جـ ٢ مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٤ ص ١٣٠ .
(٢) بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ترجمة د. عبد الحليم النجار جـ ٢ دار المعارف بمصر (١٩٦١) . ص ١٤٨ .
(٣) المرجع نفسه . ص ٢٠٣ .
(٤) المرزباني : الموشح ، جـ ١ ص ٣٨٤ .
(٥) ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر ونقده : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد جـ ١ مطبعة السعادة بمصر ١٩٦٤ ص ١١٣ .

والشاعر المحدث عند ابن رشيق ، وان كان دون الشاعر القديم في المنزلة إلّا أنه كما يقول (اغمض مسلكاً وأرق حاشيةً)[1] .

وابن رشيق إذ يميز بين المخضرم والجاهلي ، وبين الإسلامي والمخضرم ، يشير ضمناً الى بيان المذاهب الفنية للشعراء وان كان هذا التبيين يمتزج بالقسمة الزمنية ، ولكننا نراه يخلص الى تقسيم الشعراء حسب المذاهب الفنية بقوله « وقالوا الشعراء أربعة : شاعر خنديذ ، وهو الذي يجمع الى جودة شعره رواية الجيد من شعر غيره ، وشاعر مغلق وهو الذي لا رواية له إلا أنه مُجَوِّدٌ كالخنديذ في شعره ، وشاعر فقط وهو فوق الرديء بدرجة ،وشعرور وهو لا شيء »[2] .

ويحكي ابن رشيق في كتابه العديد من أخبار النزاع بين القديم والحديث في تاريخ الأدب العربي ، فنراه يقول (كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة الى من كان قبله ، وكان عمرو بن العلاء « ت ١٥٤هـ » يقول : لقد أحسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته ، يعني بذلك شعر جرير والفرزدق ، فجعله مولداً بالإضافة الى شعر الجاهلية والمخضرمين ، وكان لا يعد إلا ما كان للمتقدمين .

قال الأصمعي : جلست اليه ثماني حجج فما سمعته يحتج ببيت إسلامي ، وسئل عن المولدين فقال : ما كان من حسن فقد سبقوا إليه ، وما كان من قبيح فهو من عندهم . . . هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه : كالأصمعي وابن الأعرابي أعني أن كل واحد منهم يذهب في أهل عصره هذا المذهب ويقدم من قبلهم وليس ذلك الشيء إلا لحاجتهم في الشعر إلى الشاهد ، وقلة ثقتهم بما يأتي به المولدون ، ثم صارت لحاجة»[3].

ولقد كان حسين المرصفي يمزج أيضاً في دراسته لتاريخ الأدب العربي بين قسمة الشعراء والأدباء حسب العصور من ناحية ، وحسب المذاهب الفنية من ناحية أخرى . « فإذا بدأنا نلمح الدراسات الأدبية المحدثة منذ أن تشقق عنها هذا الليل الطويل في تاريخ الثقافة الإسلامية كان الشيخ حسين المرصفي أول الذين يطالعوننا في كتابه «الوسيلة» برأيه الجديد في قسمة الشعر والشعراء، على أن هذا الكتاب وإن كان

---

(١) المرجع نفسه . ص ١١٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١١٤/١١٥ .
(٣) ابن رشيق : العمدة ج ١ ص ٩٠/٩١.

ينظر إلى الماضي فقد كان له ، كما يبدو دوره الكبير في الحياة الأدبية وفي نشأة أساتذة هذا الجيل(*) . . . وكذلك يبدو جلياً أن الشيخ المرصفي كان يختط في دراسة الشعر طريقاً جديداً . يريد أن يقيمه على أساس من مذاهب الشعراء والأدباء ومن طرائقهم الفنية ، وهو يرى أن هذه الطرائق ثلاث : الطريقة التي تنتظم الشعر منذ قصده المهلهل إلى أن عرض له بشار بالتجديد ، والطريقة التي مضى فيها المحدثون الذين آثروا أن لا يخرجوا عن عمود الشعر العربي ، والطريقة التي غلب عليها الزخرف . . . غير أن هذا الصوت الهادىء الذي استمع إليه الناس ذات يوم غاب في غمار الدراسات القديمة والدراسات الجديدة .

أما الدراسات القديمة فظلت ترى التاريخ الأدبي رواية وشاهداً ، وأما الدراسات الحديثة ، فقد انحرفت نتيجة للاقتباس عن الآداب الأوروبية إلى قسمة العصور»[1].

٢ ـ المرصفي والموقف النقدي من « الوحدة العضوية للقصيدة » :

يقف المرصفي إذن من تاريخ الأدب العربي ، كما كان يقف المرزباني أو ابن رشيق ، ليعكس لنا بدوره ذلك النزاع بين القديم والحديث ، وهو ذلك النزاع الذي يتجدد على اختلاف المراحل التاريخية .

ونستطيع أن نلمس ذلك بوضوح ، إذا تأملنا تعريف المرصفي للشعر ، فهو وإن كان يعتمد في تعريفه للشعر على رأي ابن خلدون في الفصل الخاص من « مقدمته » عن « صناعة الشعر ووجه تعلمه » ، إلا أن المرصفي يضيف هنا بعض الآراء الخاصة به في تعريف الشعر .

يقول ابن خلدون في تعريفه للشعر « هو كلام مفصل قطعاً قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه روياً ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة ، وينفرد كل بيت منه بافادته في تركيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما

---

(١) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية ١٣٦/١٣٧ .

(*) يرى الناقد الكبير الدكتور مندور أن الدكتور طه حسين « قد تتلمذ بلا ريب على « الوسيلة » واغترف منها الكثير في طرائق تفسيره ونقده اللغوي لنصوص الأدب العربي القديم والحديث شعراً ونثراً » د. مندور : النقد والنقاد المعاصرون م نهضة مصر (ب . ت) ص ١٢ .

قبله وما بعده وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشبيب أو رثاء . . . »[1].

ولا يوافق المرصفي ابن خلدون في كل ما جاء به في تعريفه للشعر . ولا سيما قوله بانفراد كل بيت منه في تركيبه . . واستقلال البيت عما قبله وما بعده .

ويضيف المرصفي بعد تعريف ابن خلدون مباشرة « على أنه ربما أوجبت جودة الشعر اغتفار افتقار كل من البيتين لصاحبه ألا ترى أن ذلك لم ينقص من حسن قول بن أبي ربيعة :

لَيْتَ هنداً أَنْجَزتْنا ما تعد ... وشفت أنفسنا مما تجد
واسْتبدت مَرّة واحدة ... إنما العاجز مَنْ لا يستبد
زعموها سَألَت جاراتها ... وتَعرَّتْ ذاتَ يَوْمٍ تبترد
أكما ينعتني تبصرنني ... عمركن الله ام لا يقتصد
فَتَضاحكنّ وقَدْ قُلْنَ لها ... حَسن في كلّ عَينْ مَنْ تَوّد
حسداً حملته من أجلها ... وقديماً كان في الناس الحسْد

لا أراك تشك في أن هذا الشعر بالغ من الحسن غاية ما يمكن ولم يؤثر فيه افتقار البيت لصاحبه إذ كان المعنى مستدعياً ذلك »[2].

ولكن رغم هذا الإلتفات المبكر لوحدة القصيدة ، إلا أن المرصفي يواصل سرد بقية تعريف ابن خلدون للشعر ، من حيث أنه « الكلام البليغ المبني على الإستعارة والأوصاف المفصل باجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به »[3].

فالمرصفي يعود هنا مرة أخرى ليتفق مع رأي ابن خلدون في استقلال البيت عما قبله وبعده .

ولكن المرصفي لا يلبث على ذلك طويلاً ، إذ نراه يؤكد ثانية على أهمية الوحدة العضوية للقصيدة ، ففي ثنايا تفسيره لقصيدة البارودي التي يعارض بها قصيدة لأبي نواس من نفس الوزن والروي ، يقول المرصفي « قال أبو نواس يمدح الخيصب بن

---

(١) المرصفي : الوسيلة الأدبية ج ٢ ص ٤٦٤ ، وابن خلدون : المقدمة، المطبعة الشرقية بمصر (١٣٢٧ هـ) ص ٦٤٤/٦٦٥ .
(٢) المرصفي : الوسيلة الأدبية ج ٢ ص ٤٦٥ .
(٣) المرجع نفسه : ج ٢ ص ٤٦٨ .

عبد الحميد العجمي أمير مصر من طرف الرشيد . .

أجـارة بـيـتـنـا أبـوك غـيـور ... وميسـور مـا يـرجى لـديـك عسـير[١]

ثم يذكر الشيخ المرصفي قصيدة البارودي التي مطلعها :

(تـلاهـيـتُ إلاّ مـا يجـني ضـمـير ... ودرايـت إلا مـا يـنـمّ زفـير
وهـل يَسْتَطيـعُ المَـرء كتْمـان أمْـرِه ... وفي الـصـدّر مـنـه بـارج وسـعـير[٢]

ويقول المرصفي بعد نهاية أبيات قصيدة البارودي مباشرة « لم أكن لا أدع أن أقول أنظر هداك الله لأبيات هذه القصيدة فافردها بيتاً بيتاً تجد ظروف جواهر أفردت، كل جوهرة لنفاستها بظرف ثم أجمعها وانظر جمال السياق وحسن النسق فإنك لا تجد بيتاً يصح أن يقدم أو يؤخر ولا بيتين يمكن أن يكون بينهما ثالث ، وأكلك إلى سلامة ذوقك وعلو همتك . إن كنت من أهل الرغبة في الإستكمال لتتبع هذه الطريقة المثلى »[٣].

ويخالف المرصفي هنا تعريف ابن خلدون للشعر مخالفة صريحة ، ويعود ليلتزم باعتراضه الأول الذي قدمه من خلال سرده لتعريف ابن خلدون للشعر ، وهذا التردد بين رأي القدامى وبين رأي المرصفي وهو صورة حية من تلك الصور العديدة التي تعكس لنا ذلك النزاع المستمر بين القديم والحديث .

ولا نستطيع القول بأن رأي المرصفي الأخير حول وحدة القصيدة في شعر البارودي يعد - كما يرى بعض الدارسين - تعديلاً أو نقضاً لرأيه القديم الذي وافق فيه ابن خلدون : « ولست أدري هل يقصد المرصفي بقوله هذا أنه يخالف رأيه في بناء القصيدة العربية من ناحية وحدة البيت واستقلاله بمعناه ، فيرى أن تكون القصيدة مرتبطة الأجزاء ، متناسقة البناء ، لا يقع فيها بيت في غير موضعه ، ولا يصح أن يتقدم عنه أو يتأخر ، . . . وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن المرصفي عدل عن رأيه القديم الذي ضمنه تعريفه للشعر أو نقضه »[٤] فليس ثمة نقض أو تعديل ، بل تطور

---

(١) المرجع نفسه ج ٢ ص ٤٧٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٤٧٧ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٤٧٩ . وانظر أيضاً عز الدين الأمين نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر مكتبة نهضة مصر ١٩٦٢ . ص ١٦ .
(٤) عز الدين الأمين : نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ . ص ١٨/١٧ .

صعب يرتبط بمرحلة النزاع المستمر في كل عصر من عصور التاريخ بين القديم والحديث ، وهو تطور يماثل تطور ابن رشيق في القرن الخامس للهجرة ، . . حيث نراه يتردد كذلك بين القول بوحدة القصيدة والقول بوحدة البيت في تعريفه للشعر ، والحقيقة أنه تردد لا يختص بموقف ابن رشيق نفسه ، بل بموقف أهل عصره ، فهو عندما يتحدث عن أهمية وحدة القصيدة يذكر لنا أن بعض أرباب الصناعة من « المحدثين » يحترسون من مثل هذا القول أو « الحال » إحتراساً يحميهم من « شوائب النقصان » أي ذم القدماء .

يقول ابن رشيق حول وحدة القصيدة وأهميتها في الشعر : « إن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في إتصال بعض اعضائه ببعض ، فمتى انفصل واحد عن الآخر ، وباينه في صحة التراكيب غدر بالجسم عاهة تتخون(*) محاسنه) وتعفر معالم جماله ، ووجدت حذاق الشعراء وأرباب الصناعة من المحدثين يحترسون من مثل هذه الحال احتراساً يحميهم من شوائب النقصان ، ويقف بهم على محجة الإحسان »(١) وابن رشيق نفسه يحترس في موضع آخر من كتابه مع المحترسين من المحدثين من مثل هذا الحال ، حيث نراه يقول مجاراة لرأي القدماء « ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض ، وأنا استحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده ، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير ، إلا في مواضع معروفة مثل الحكايات وما شاكلها فإن بناء اللفظ على اللفظ أجود هنالك من جهة السرد »(٢) هل يمكننا أن نقول أن ابن رشيق قد عدّل أو نقض رأيه الأول؟ بالطبع لا ، ولكنه ، مرة ثانية ، التطور الصعب الذي يرتبط بمرحلة النزاع المستمر في كل عصر من عصور التاريخ بين القديم والحديث .

ويجب أن نلاحظ هنا ـ عرضاً ـ أن استحسان ابن رشيق أن يكون كل بيت في القصيدة قائماً بنفسه ، ليس مطلقاً ، فهو يستثني شعر « الحكايات » أو الشعر القصصي ، وموقف ابن رشيق يتشابه هنا وموقف المرصفي في اعتراضه على تعريف ابن خلدون للشعر ، حيث نراه قد استثنى شعر ابن أبي ربيعة ـ وهو شعر حكايات أو شعر قصص ـ من التزام وحدة البيت . وربما كانت ملاحظة المرصفي هذه نتيجة لاطلاعه المباشر على كتاب « العمدة »« لابن رشيق » ، حيث نراه ينقل قول ابن

(١) ابن رشيق العمدة : ج ١ ص ١١٧ .
(*) أي تنقص محاسنه .
(٢) ابن رشيق : العمدة ج ١ ص ٣٦٢ .

خلدون في بواعث الشعر ، وهو قول مستمد من الإبن رشيق « وربما قالوا أن من بواعثه العشق والانتشاء ، ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة واعطاء حقها ، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله »[1].

٣ ـ أصول الشعر العربي والحكاية عن الواقع

فمنهج المرصفي إذن في تاريخ الأدب العربي يقوم على « بعث مناهج القدماء » وخاصة أولئك الذين أشاروا ـ في أثناء تقسيمهم للشعراء والأدباء العرب إلى عصور وطبقات ـ إلى المذاهب الفنية ، كما نجد ذلك عند المرزباني في كتابه « الموشح » وابن رشيق في كتابه « العمدة »ولكن إشارة المرزباني وابن رشيق إلى المذاهب الفنية لم تكن إلا لماماً في ثنايا عرضهما لطبقات الشعراء ، في الوقت الذي نجد فيه المرصفي يركز على بيان تلك المذاهب الفنية في طبقات الشعراء والأدباء ، فهو عندما يتحدث عن طبقة الجاهليين يبين لنا اتجاههم نحو « حكاية الواقع » وبعدهم عن « الصنعة » التي غلبت على شعر المتأخرين ، أو كما يقول « الطبقة الأولى قيل أن عدياً الملقب بالمهلهل هو أول من أطال الشعر ورققه ولذلك لقب المهلهل من قولهم ثوب هلهل إذا لم يكن مدامج الخيوط بحيث يشف عما وراءه وإنما كان الشعراء قبله تقول قطعاً تذكر فيها الوقائع وتفخر ولكن اتفقت كلمة العلماء على أن أول من جَوّد الشعر وأطال القصائد وجعلها مشتملة على أصناف من المعاني هو امرؤ القيس . . . فامرؤ القيس ومن يذكر معه من أصحاب المعلقات وغيرهم هم أئمة الشعر الذين يقتدى بهم ويضع على ما مثلوه إذ كانوا هم المخترعين وكانت عباراتهم حكاية عن الواقع . . . لم تكن الصنعة غالبة عليهم كما هو شأن المتأخرين عنهم ، وإن كان الشعر كيفما كان من الأمور المصنوعة التي يتفاوت الناس في اتقانها ورعاية جهات حسنها ، لكن من حيث كان ذلك ابتداء لم يحتذ فيه مثال قيل لشعرهم أنه مطبوع ولشعر المتأخرين أنه مصنوع لكونهم احتذوا فيه ألأمثلة التي اخترعها هؤلاء»[2] ويتضح لنا مدى تعمق المرصفي في بيان المذاهب الفنية ، إذا تأملنا موازنته بين شعراء العصر العباسي ، وخاصة بين مذهبي : مسلم بن الوليد ، أبي نواس . فلمسلم « صلابة الشعر » وتجويده . . ويقصد المرصفي بصلابة الشعر هنا ، طابع البداوة الذي غلب على شعر بن الوليد ، في حين أن شعر ابن هانيء يغلب عليه الرقة والعذوبة حيث أنه يميل إلى فنون الغزل

---

(١) المرصفي : الوسيلة ج ٢ ص ٤٦٩ ، ابن خلدون : المقدمة ص ٦٧٠ .

(٢) المرصفي : الوسيلة ج٢ ص ٥٠٣/٥٠٤ .

والخمريات والمجون، وعند المرصفي أن أبا نواس أول إمام يقتدى به في الأدب، لأن في شعره رعاية لظروف عصره ، فهو من المجددين . يقول المرصفي حول بيان المذاهب الفنية للطبقة الثانية (الطبقة الثانية مشاهيرها مسلم بن الوليد الأنصاري والحسن بن هانىء الحكمي المشهور بأبي نواس ، وبعدها أبو تمام حبيب بن أوس الطائي وأبو عبادة الوليد البحتري وأحمد بن الحسين المتنبي ، . . كان الحسن بن هانىء ومسلم بن الوليد الأنصاري قرن عصر واحد واختلف الناس في المفاضلة بينهما ، ولكل مزية وكلاهما شاعر فريد غير أن أبا نواس بقي الكثير من شعره لاعتناء الرواة به وكثرة تصرفاته فيه وانتهائه في سائر فنون المعاني إلى غاية لم يدركها سواه ، ومن هذه الجهة كان تفضيله على مسلم فإن مسلماً لم يشارك أبا نواس في كثير من تلك الفنون كالمجون والغزل والخمريات ولمسلم صلابة الشعر وتجويده وجمعه فيه بين البداوة والحضارة . . وهو (يقصد أبا نواس) أول إمام يقتدى به في الأدب ورعاية مقامات الخطاب خلا أن له أشياء إما أن تكون مناسبة لذلك الوقت وإما أن يكون سهى عنها وينبغي العدول عنها)[1].

ثم يورد : المرصفي بعض نماذج الشعر الجيد لشعراء من هذه الطبقة ، كقصيدة أبي فراس النونية التي مطلعها :

نظري إلى لمح الوميض حنين ... وتنفس لصبا الأصيل أنين

ويعلق عليها بقوله « هذا الشعر يستعيدك النظر ويستدعيك التأمل في مطالعه ومقاطعه لتعرف من أين كان علو رتبته من البلاغة فإنك لا تجد الشاعر قصد فيه إلى النكات وزخرفته بالمحسنات كما هو حال المتأخرين وإنما قصد أن يكون الشعر متخير اللفظ محكمَ التركيب منحدر السلاسة لا يتوقف اللسان في إنشاده مع صحة معانيه وتمكن حدود فصوله »[2].

وتراه يمثل لشعراء الطبقة الثالثة بقصيدة لمحمد بن نباتة المصري ، في مدح النبي ﷺ مطلعها :

صَحَا القَلْبُ لولا نسْمةٌ تَتَخَطّر ... ولَمْعَةُ بَرْقٍ بالغضا تتسعر

وفيها يبين لنا المرصفي طبيعة شعر المتأخرين وهم أهل الطبقة الثالثة ، من حيث

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٢١ .
(٢) المرصفي : الوسيلة ج ٢ ص ٥٥٦ .

تكلفهم للبديع والمحسنات اللفظية فهو ينصح الطالب بأن يكرر النظر في هذا الشعر ويتأمله بيتاً بيتاً حتى يقف على ما أسكن كلاً منها من أنواع البديع .[1].

مما سبق يتضح لنا عناية المرصفي بدراسة المذاهب الفنية في تاريخ الأدب العربي ولذلك نرى أن صاحب « مناهج الدراسة الأدبية » يضعه على رأس أصحاب نظرية المذاهب الفنية في تاريخ الأدب العربي عند المحدثين[*] ، وأنه أول من بعث هذه النظرية في تاريخ الأدب العربي الحديث . كما تعد الدكتورة سهير القلماوي كتابه « الوسيلة الأدبية » « أول كتاب نقدي باللغة العربية ظهر خلال القرن التاسع عشر »[2].

كما يعتبر المرصفي عند الدكتور مندور في كتابه « النقد والنقاد المعاصرون » . « من رواد البعث الأدبي المعاصر ، ومن بناته الأصليين »[3].

وعلى الرغم مما يعكسه لنا منهج المرصفي من صور النزاع بين القديم والحديث فإننا لا نستطيع أن نغفل دوره في مناهج الأدب العربي الحديث (فهو الذي بعث النقد التقليدي وساعد في حركة البعث الأدبي كله وطرائقه مساعدة فعالة)[4].

٤ ـ فنُّ الكتابة والممارسة الإنسانية :

وكما اهتم المرصفي بدراسة تاريخ الشعر العربي ، نجده يهتم اهتماماً خاصاً « بالكتابة الانشائية » أو ما يطلق عليه اسم « صناعة الانشاء » وهو هنا أيضاً يرتكز على التراث العربي القديم وذلك في بيان أصول تلك الصناعة ، حيث نراه ينقل مباشرة من القلقشندي في « صبح الأعشى » الأصول العشرة التي يعتمدها الكاتب في المكاتبات وهي : حسن الافتتاح ، براعة الإستهلال ، والمقدمة التي يلزم أن يأتي بها الكاتب في صدر كتابته والمشتملة على مقاصده من الكتابة ، ومواقع الألفاظ الدائرة في الكتب ، والأدعية ومعرفة ما يناسب المكتوب إليه من الألقاب، مراعاة مقاصد المكاتبات، معرفة مقدار فهم كل طبقة من الخاطبين في المكاتبات ، مراعاة رتبة المكتوب عنه

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٧٠ .

(*) أنظر د . شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية ص ٣٣٦ .

(٢) د . سهير القلماوي : حسين المرصفي : الدليل البيبلوجرافي للقيم الثقافية العربية مطابع دار الشعب القاهرة ١٩٦٥ . ص ٤٧٩ .

(٣) مندور : النقد والنقاد المعاصرون ـ مطبعة نهضة مصر بالفجالة (بدون تاريخ) ص ١٥ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٤ .

والمكتوب اليه ، مراعاة مواقع الاستشهاد بالقرآن والحديث والشعر . يقول المرصفي حول صناعة الإنشاء : «يتعين على مريد الصناعة التمكن من معرفتها واعتبارها ليأتي بها على وجهها وأوردها أبو العباس أحمد القلقشندي في كتابه صبح الأعشى وسماها أصولاً يعتمدها الكاتب في المكاتبات وهي عشرة : الأصل الأول : حسن الإفتتاح للمطلوب في سائر أنواع الكلام من نثر ونظم مما يوجب التحسين ليكون داعية لاستماع ما بعده »[1] ثم يسرد بقية الأصول العشرة كما نقلها عن القلقشندي وإن كانت أصول الكتابة عن القلقشندي أثني عشر . فالأصل الحادي عشر : « أن يأتي في مكاتبته بحسن الإختتام »[2] والأصل الثاني عشر « أن يعرف مقادير قطع الورق ، وسعة الطرة والهامش وسعة بيت العلامة ومقدار ما بين السطور وما يترك في آخر الكتاب »[3] .

ونراه يشيد بكتاب القلقشندي في أثناء نقده لشوائب التأليف في فنون البلاغة ، ولتقسيمات البديع وتفريع القول فيه وللاهتمامات الشكلية في علوم البلاغة « فأقول تكريراً للنصيحة وتأكيداً للإرشاد أنه يجب ديناً وعقلاً ورعاية للمصلحة وحرصاً على المنفعة أن تخلص تلك الفنون من الشوائب المنفرة والزوائد المملة حتى يتسع الوقت لتحصيل ما يجب صرف أتم العناية لتحصيله مثل فنّ التاريخ والمحاضرات وفيه ما هو له بمنزلة الروح للجسم كسنن الأنبياء وسيرهم وأقوال الحكماء وآثار العقلاء فلمعرفة أخبار الناس وحوادث الأيام من المنفعة للكاتب ما ليس لغيرها »[4] .

ثم يشير إلى أن خير الكتب في ذلك هو كتاب صبح الأعشى للقلقشندي « فلم نر كتاباً تعظم فائدته ويبلغ بقارئه أقصى ما يمكن أن يريد سوى كتاب صبح الأعشى في صناعة الانشا أخرجه مؤلفه أبو العباس أحمد القلقشندي من أدباء أواخر القرن الثامن في سبعة مجلدات ضخام »[5] .

ويحرص القلقشندي على أن يداوم الكاتب النظر في كتب التاريخ حيث نراه يقول « اعلم أن الكاتب يحتاج إلى معرفة وقائع التاريخ وتفاصيلها ، ولا يكاد يستغني عن

---

(١) المرصفي : الوسيلة الأدبية ج ٢ ص ٥٧٦ القلقشندي : صبح الأعشى ج ٦ دار الكتب المصرية ١٩٢٢ ص ٢٧٦ .
(٢) القلقشندي : صبح الاعشى ج ٦ ص ٣١٢ .
(٣) المرجع نفسه ج ٦ ص ٣١٣ .
(٤) المرصفي : دليل المسترشد ج ١ ص٦٣/٦٤ .
(٥) المرجع نفسه ج ١ ص ٧٩/٨٠ .

العلم بشيء منها لأمور، منها العلم بأزمنة الوقائع وأحوال الملوك والأعيان والحوادث . . . فيحتج بكل واقعة منها في موضعها ، ويستشهد بها فيما يلائمها ويحتج لمثل ذلك ، فإنه لو أخل بمعرفة ذلك احتج بالقصنة في غير موضعها ، أو نسبها الى غير من هي له أو لبس عليه خصمه بالاستشهاد بواقعة لا حقيقة لها ، أو نسبها إلى غير من هي له ليظهر حجته عليه وما يجري مجرى ذلك »[1] .

والفرق بين مخطوط المرصفي « دليل المسترشد في الانشاء » وكتاب القلقشندي « صبح الأعشى » هو أن المرصفي يركز على النواحي الأدبية والفنية للكتابة الانشائية ، بينما يتجه كتاب أو موسوعة القلقشندي ، نحو تعليم الكتابة « الديوانية » . . أو تحرير المكاتبات العملية .

فبينما الكتابة عند المرصفي عبارة عن « فن » أو علم يعرف كيفية تأليف كلام منثور مميز عن المعتاد ، نجد أن الكتابة عند القلقشندي احدى « الصنائع » . . يقول القلقشندي « والكتابة أحدى الصنائع فلا بد فيها من الأمور الأربعة : فمادتها الألفاظ التي تخيلها الكاتب في أوهامه ، وتصور من ضم بعضها إلى بعض صورة باطنة تامة في نفسه بالقوة ، والخط الذي يخطه القلم ، ويقيد به تلك الصورة ، وتصير بعد أن كانت صورة معقولة باطنة صورة محسوسة ظاهرة ، وآلتها القلم . وغرضها . . تقييد الالفاظ بالرسوم الخطية ، فتكمل قوة النطق وتحصل فائدته للأبعد كما تحصل للأقرب وتحفظ صوره ، ويؤمن عليه من التغيير والتبدل والضياع ، وغايتها الشيء المستثمر منها ، وهي انتظام جمهور المعاون والمرافق العظيمة العائدة في أحوال الخاصة بالفائدة الجسيمة في أمور الدين والدنيا »[2] . . فالكتابة عند القلقشندي تتجه وجهة عملية صرفة ، وعلى الرغم من أننا قد نستشف في تعريف المرصفي للكتابة بعض سمات تلك الوجهة العملية ، فغرض الكتابة عنده أيضاً يميل إلى مقتضى ما يسميه « بالشركة الانسانية » بمعنى الاشتراك الإنساني ، إلا أن فن الكتابة عند المرصفي يظل برغم ذلك أقرب إلى الناحية الأدبية والفنية ، فالكتابة عنده فن تأليف كلام منثور متميز عن المعتاد او كما يقول (فن الكتابة علم يعرف كيفية تأليف كلام منثور متميز عن المعتاد بصحة لفظه وموافقة موضعه ومناسبته لغرض الكلام وسلاسة عبارة ولطف أسلوب ومتانة سبك ورعاية لحال التخاطب . . . وسلامة من العيوب الكلامية التي أشدها انكار التناقض

(١) القلقشندي : صبح الاعشى ج ١ ص ٤١١/٤١٢ .
(٢) نفس المرجع ج ١ ص ٣٦ .

والوقوع فيما يجب الاحتراس من مثله وما يحكم به الذوق الذي يحصل ويقوى بمزاولة الفكر في جهات النقد في غرض من الأغراض الكلامية التي تقتضيها الشركة الانسانية)[1].

فالمرصفي معني هنا بالناحية الأدبية أكثر من عنايته بالناحية العلمية التي تختص بتحرير المكاتبات الديوانية وهي الناحية التي يعنى بها القلقشندي في صبح الأعشى . وعلى هذا الأساس من مفهوم المرصفي عن فن الكتابة نراه ينتخب نماذجه الأدبية من الرسائل والخطب . . وكما قسم الشعراء والأدباء الى طبقات حسب المذاهب الفنية من ناحية وحسب العصور التاريخية من ناحية أخرى يقسم أيضاً طبقات الكتاب . فالطبقة الأولى هي (التي ظهر فيها السراج المنير نبينا محمد ﷺ وبما يورد عنه من الكتب المختلفة لاختلاف المخاطبين تعرف وجوب تعلم ما يمكن من رعاية حال التخاطب حتى يتحقق المقصود من المكاتبة وهي التواصل بالتفاهم »[2] . وهو هنا يبدأ بالخطابة النبوية ، من حيث هي نثر فني ، لعدم الوقوف على نثر جاهلي واضح المعالم . ينظر أيضاً إلى تاريخ الخطابة النبوية لا من حيث الفترة الزمنية فحسب بل من حيث المذهب الفني كذلك والقائم على مراعاة مقتضى حال المخاطبين .

ولنقل - في النهاية - إن دراسة المرصفي لتاريخ الأدب العربي تقوم على المزج بين مناهج القدماء من حيث القسمة الزمنية لطبقات الشعراء والأدباء وبين منهج المذاهب الفنية وهو منهج وأن كانت له بعض الجذور في تاريخ الأدب العربي وخاصة عند المرزباني في القرن الرابع الهجري وعند ابن رشيق في القرن الخامس الهجري ، غير أن معالم هذا المنهج لم تنضج وتتكامل إلا في التاريخ الأدبي الحديث . ولقد ساعد المرصفي ببعثه لهذا المنهج في النهضة الأدبية الحديثة على تقدم المناهج الأدبية عند غيره من المعاصرين ، وإن ظل اتجاهه مع ذلك صورة حية تعكس لنا بعض ملامح ذلك النزاع بين القديم والحديث ، وهو النزاع المستمر والمتجدد في كل عصر من عصور التاريخ الأدبي والثقافي .

---

(١) المرصفي : دليل المسترشد ج ١ ص ١٦١.
(٢) المرصفي : دليل المسترشد. ج ٢ ص ١

القسم الرابع

زيدان : والمنهج التاريخي التقليدي

الفصل السابع : الأدب والانقلابات السياسية

١ ـ القاعدة الأولية للدراسات الأدبية .
٢ ـ البحث الفلسفي في الحضارة الإسلامية .
٣ ـ الفلسفة اللغوية عند زيدان .

الفصل الثامن : المفهوم التقليدي للتاريخ الأدبي :

١ ـ فهرست زيدان في آداب اللغة العربية .
٢ ـ نظرية الرواية العربية بين الثبات والتحول .
٣ ـ نماذج تطبيقية على المنهج .

الفصل السابع

الأدب والانقلابات السياسية

القاعدة الأولية للدراسة الأدبية .

يمثل جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) في مناهج تاريخ الأدب العربي ذلك النزاع بين النظرية المدرسية التقليدية والنظرية الفنية .

ونراه يأخذ أحياناً بتقسيم تاريخ الأدب حسب العصور التاريخية ، وتقسيم تلك العصور إلى أدوار حسب ما يطلق عليه اسم التقلبات السياسية .

كما نراه يأخذ في أحيان أخرى بمنهج النظرية الفنية ؛ أي تقسيم تاريخ الأدب العربي حسب تطور فنونه كل فن على حده منذ نشأته إلى نهاية تطوره .

ويعرض جرجي زيدان هذا التردد في منهج دراسته بقوله « ترددنا كثيراً في الخطة التي نتخذها في تقسيم هذا الكتاب(*) بين أن نقسمه حسب العلوم أو حسب العصور ، ومعنى قسمته حسب العلوم أن نستوفي الكلام في كل علم على حده من نشأته إلى الآن ، على أن نبدأ بأقدمها فنذكر تاريخ الشعر مثلاً ، وتراجم الشعراء ، وما تقلب عليه من أول عهده إلى الآن ، ونفعل مثل ذلك بالخطابة وغيرها من آداب الجاهلية ، وهكذا في العلوم الإسلامية كالفقه والأدب والنحو واللغة والتاريخ والجغرافيا وغيرها . أما قسمته حسب العصور ، فيراد الكلام عن أحوال العلوم معاً في

(*) الجزء الأول من تاريخ آداب اللغة العربية .

كل عصر على حده ، وهذا ما اخترناه . فقسمنا هذا الكتاب إلى تاريخ آداب اللغة العربية قبل الإسلام ، وتاريخها بعده ، وقسمناها في الإسلام إلى عصور حسب الإنقلابات السياسية لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها ، فبدأنا بعصر صدر الإسلام ، فالعصر الأموي ، فالعباسي ، فالمغولي ، فالعثماني ، فالعصر الحديث ، وقسمنا كلًّا منها إلى أدوار حسب الإقتضاء بحسب التقلبات السياسية»[1].

ولم يخلص « زيدان » تماما من هذا التردد ومن هذا النزاع بين النظرية المدرسية والنظرية الفنية . فهو ما يزال يمزج في دراسته للآداب الجاهلية بين القسمة الزمنية والدراسة الفنية ، أو كما يقول « وتقدمنا إلى الآداب الجاهلية فقسمناها إلى :
١ - الآداب العربية : ويدخل فيها اللغة والشعر والخطابة والأمثال والنسب ومجالس الأدب والأخبار ونحوها .

٢ - العلوم الطبيعية وتحتها : الطب والبيطرة والخيل . .

٣ - العلوم الرياضية : أردنا بها الفلك والميتولوجيا والتوقيت .

٤ - ما وراء الطبيعة : ويدخل فيها الكهانة . . وتعبير الرؤيا .

وأخذنا في الكلام عن كل علم على حدة نبدأ باللغة . . ثم الأمثال وأنواعها ، وأنتقلنا إلى الشعر وهو أهم تلك الآداب فأفضنا في درسه . . وبينا عدد الشعراء بالنظر إلى القبائل ، وبالنظر إلى الأقاليم في قرائحهم ثم عقدنا فصلًا في خصائص الشعر الجاهلي وأحوال شعرائه . وتسهيلًا لدرسهم وتفهمهم قسمناهم حسب اغراضهم إلى :

أصحاب المعلقات ، والشعراء الأمراء ، والشعراء الفرسان ، والشعراء الحكماء والشعراء العشاق ، والصعاليك ، واليهود ، والنساء الشواعر ، والشعراء الهجائيين ووصاف الخيل ، والموالي ، وسائر الشعراء ، وذكرنا مميزات كل طبقة ، وأشعر شعرائها وتراجم وأمثلة من أقوالهم »[2].

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . الجزء الأول دار الهلال بمصر ١٩٥٧ بتعليق د . شوقي صيف ص ١٢/١١ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٣ .

وبهذا المنهج الذي يمزج بين أغراض الشعراء أو اتجاهاتهم الفنية وبين مظاهر العصر السياسية يتقدم زيدان في دراسته لتاريخ العصر الأموي ، فهو يقسمه إلى ثلاثة أدوار دور معاوية ، ودور عبد الملك ، والدور الثالث من ولاية يزيد بن عبد الملك سنة ١٠١ هـ ثم يقسمه حسب أغراض الشعراء أو اتجاهاتهم الفنية فيقول «وقسمنا شعراءه إلى شعراء السياسة وشعراء الغزل والشعراء الخلعاء ، والشعراء الأدباء ، وقدمنا الكلام في تحول ذلك العصر وقسمنا شعراء السياسة إلى احزاب أهمها : أنصار بني أمية وأنصار آل المهلب وأنصار العلويين والخوارج ، وأتينا بتراجم الشعراء من كل طبقة وأمثلة من أقوالهم حسب أغراضهم وأدوارهم »[1].

ويعلق الدكتور شكري فيصل في كتابه « مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي » على منهج زيدان بقوله « وهو إذن يعتمد أغراض الشعرمرة ومظاهر الحكم مرة . . وتلك هي التي تتيح لك أن تقول أن زيدان لم يأت بجديد إن أردت ، والتي تتيح لك أن تقول أنه أتى بجديد إن أردت وتلك التي تسعفك أن تصفه بالإضطراب حين تضيق به . . ، وأخيراً تلك هي التي تدفعك إلى القول بأن زيدان كان يستوحي أكثر من منهج »[2].

هذا الإضطراب في منهج تأريخ الأدب العربي عند زيدان هو أيضاً انعكاس لذلك النزاع بين القديم والحديث ، فرغم خضوعه للنظرية المدرسية ، إلا أننا لا نعدم عنده ـ كما سبق أن رأينا ـ ذلك الشك في تلك النظرية المدرسية ، وفي تقسيم تاريخ الأدب إلى عصور وأدوار حسب التقلبات السياسية ، هذا الشك الذي دفعه إلى الأخذ حيناً بتقسيم الشعراء حسب أغراضهم الفنية .

فمنهج زيدان في تاريخ الأدب العربي إذن ليس بالمنهج التقليدي البحت ولا بالمنهج الحديث الخالص ولكنه يدخل في دائرة « بعث » المناهج التقليدية . (وآية هذا كله أن الأستاذ زيدان خضع للنظرية المدرسية ومرق منها ، آمن بها وتمرد عليها . . عاش في نطاقها وانطلق من عقالها واستطاع بما أوتي من الصلة بالدراسات الأجنبية أن يزاوج بين ألوان من النظر وأنواع من المناهج ، أو قل أنه استطاع أن يمضي في خطى مزدوجة . . إلا أنه لم يكن يبعد الخطى ولم يكن يسرف في الخروج ، وإنما كان شديد

---

(١) زيدان . تاريخ آداب اللغة العربية ج ١/ص ١٣ .
(٢) د . شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية : ص ٤٩ .

الحنين إلى القاعدة الأولى التي صدر عنها[1].

وحيث أننا نعنى في بحثنا « بالمنهجية » أي بالقاعدة الأولى التي يصدر عنها الكاتب ، فسوف نركز عنايتنا هنا بتحليل تلك القاعدة الأولى في منهج جرجي زيدان . وهي القول بأن التأثير الأساسي في تطور تاريخ الأدب يرجع إلى الانقلابات السياسية . أو القول بصورة أكثر تحديداً « الانقلابات السياسية إذن هي المحور الذي تدور حوله الحركات الأدبية : تتشعب في مثل انشعابها ، وتنقسم في مثل انقسامها ، وتمضي في مثل ما ترسم لها والانقلابات السياسية هي العلة الأولى في هذه الحركات الأدبية ، تخلقها وتنفخ فيها الحياة بل إن الدراسة الأدبية ليست شيئاً آخر إلا دراسة تأثير تلك الانقلابات فيها[2]» هذه هي القاعدة الأولى التي يصدر عنها منهج زيدان في دراسته لتاريخ الأدب العربي القديم والحديث على السواء : وحتى نتجنب التجريد المصاحب عادة لتحليل المبادىء أو القواعد الأولى . سنحاول أن نقوم بعملية اختبار لتلك القاعدة الأولى في ميدان الدراسة التاريخية العامة عند جرجي زيدان ، حتى نتعرف على مدى التزام المؤلف لتلك القاعدة الأولى التي تفسر التاريخ بمبدأ الانقلابات السياسية . وعن الفلسفة التي يأخذ بها في تفسير تلك الانقلابات ذاتها . ثم نعود إلى تحليلها بالنسبة لتاريخ آداب اللغة العربية خاصة .

٢ ـ البحث الفلسفي في الحضارة الإسلامية

في عام (١٩١٠) صدر الجزء الأول من « تاريخ التمدن الاسلامي » لزيدان والجديد في هذا الموضوع ، هو رأي زيدان في أن تاريخ الأمة الحقيقي إنما هو تاريخ تمدنها وحضارتها لا تاريخ حروبها وفتوحها ، وهو بذلك يقترب من التاريخ الاجتماعي والحضاري غير مقتصر في النظر إلى تاريخ الأمم والشعوب على مجرد التاريخ الحربي أو السياسي « وتاريخ الأمة الحقيقي إنما هو تاريخ تمدنها وحضارتها لا تاريخ حروبها وفتوحها ، وخصوصاً على ما تعوده مؤرخو العرب في تاريخ الاسلام ، فإنهم يسردون الوقائع على علاتها وقلما يشيرون إلى الأسباب التي تربط تلك الوقائع بعضها ببعض بحيث يرتاح العقل إلى تعليلها والنظر فيها »[3] وسنغض النظر الآن عن جهود بعض

---

(١) المرجع نفسه ص ٥١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٥٠ .
(٣)) زيدان : تاريخ التمدن الأسلامي ج ١ بتحقيق د. حسين مؤنس ، دار الهلال ص ١٢١ .

المؤرخين العرب في تعليل الحوادث تعليلاً عقلياً ، فمقدمة ابن خلدون في ذلك مشهورة، أما عن منهج دراسة تاريخ التمدن الاسلامي عند زيدان فتقوم على عرض حالة العرب قبل الإسلام من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، ثم عرض لظهور الدعوة الاسلامية ولكيفية ظهورها وانتشار الإسلام والفتوح الإسلامية إلى قيام الدولة الأموية فالعباسية فالاموية بالأندلس فالفاطمية. . الخ «وقد نظرنا في كل ذلك نظر الناقد، فلم نذكر حادثة إلا اسندناها إلى عللها وأسبابها . . . وخصوصاً فيما ساعد العرب على فتح المملكتين الفارسية والرومية والبيزنطية ، مع قلة عددهم وضعف معداتهم ، وهو بحث فلسفي لم يستوفه أحد في لغة من اللغات على ما نعلم . . إلا ما قد نراه في كتب الباحثين من الافرنج وأكثره مختصر لا يروي غليلاً »[1] والعلة الاساسية عند زيدان - في نشأة الدولة الإسلامية ورقيها وتقدم حركة الفتوح الإسلامية ترجع إلى الإنقلاب السياسي » الذي صاحب انتقال السلطة من عصر الخلفاء الراشدين من كونها سلطة « دينية » خالصة ، إلى سلطة سياسية في أيام الأمويين فالعباسيين ، « فالانقلاب السياسي » هو إذن القاعدة الأساسية أو الأولية التي تحكم سير التاريخ العام لا مجرد سير التاريخ الأدبي فحسب عند جرجي زيدان .

حيث نراه يقول عن خطته في درس تاريخ التمدن الإسلامي ، بداية من : « حال العرب قبل الإسلام ونسبتهم إلى التمدن وما تقدم الدعوة الإسلامية من أحوال تلك الأمة وكيف كانت جزيرة العرب عند ظهور الدعوة وكيف كانت حال الروم والفرس يومئذ . . . وما الذي ساعد هؤلاء العرب على فتح تينك المملكتين مع قلة عددهم وضعف معداتهم وكيف نشأت الدولة الإسلامية وارتقت من حالتها الدينية في أيام الراشدين إلى حالتها السياسية في أيام الأمويين فالعباسيين»[2] .

ولا يمكننا الاستطراد في مناقشات واسعة حول دعوى زيدان ولكن يكفي هنا أن نشير إلى رأي الدكتور حسين مؤنس في هذا التعليل : « وهذا التفسير وإن كان يعيننا على إدراك بعض نواحي التطور التي شملت الاتجاه العام للدولة الإسلامية عند انتقالها من آخر الخلفاء الراشدين إلى أول خلافة معاوية إلا أنه لا يطابق الواقع تماماً كما يعرفه من يدرسون تاريخ الدولة الإسلامية وقد انصرف معظم المستشرقين المحدثين عن هذا الرأي »[3].

---

(١) المرجع نفسه ص ١٤ .

(٢) زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ج ١ بتحقيق د. حسين مؤنس . دار الهلال ص ١٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٤ .

فمن المعروف ان حركة نمو الدولة الإسلامية كان مرتبطاً بمجموعة متشابكة من العوامل المعنوية والمادية أكثر عمقاً من مجرد تحول السلطة الدينية إلى سلطة سياسية في عصر بني أمية ، كما أن هذا التحوّل في حدِّ ذاته في حاجة إلى بحث عميق عن حوافزه أو علله المعقولة .

ولكن رغم ذلك يجب أن تذكر لجرجي زيدان في مجال الدراسات التاريخية الحديثة أنه أول من تمرد على كون تاريخ الأمم والشعوب هو تاريخ حروبها وفتوحها معتبراً أن التاريخ الحقيقي للأمة هو تاريخ تمدنها وحضارتها وإذا انتقلنا إلى مجال قريب من مجال الدراسة الأدبية عند جرجي زيدان فإننا نجد أن كتابة « الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية » الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام (١٨٨٦) يعد من طلائع الدراسات العلمية الحديثة لفلسفة اللغة العربية .

حيث نراه يخضع اللغة لما يسميه ناموس الإرتقاء العام ، فاللغة خاضعة عند زيدان لقانون التطور والإرتقاء التاريخي وموضوع كتابه « الفلسفة اللغوية » هو « البحث التحليلي في كيفية نشأة اللغة العربية وتكونها باعتبار أنها اكتسابية خاضعة لناموس الإرتقاء العام »[١] .

وهو هنا يخطو ولا شك خطوة كبيرة إلى الأمام في مجال ابحاث اللغة العربية وذلك إذا أخذنا بعين الأعتبار المحاولات الأولية التي كانت لا تدرس اللغة إلا في علاقاتها بتقسيمات المنطق الشكلي ، كما سبق أن رأينا عند حسين المرصفي في وسيلته الأدبية ويذهب زيدان في درسه اللغة العربية مذهباً تاريخياً فهو يعنى بما أكتسبته اللغة خلال تطورها من الفاظ جديدة ، وبما خسرته بعض الفاظها من دلالات حسية « فمن الالفاظ ما قد خسر الدلالة الحسية نحو قولنا « قضى » بمعنى حكم . والأصل فيها القطع وهو من سلسلة « قضى » ومنها ما لم يزل مستعملاً لكليهما نحو « عقل » بمعنى مأخوذ من عقل الناقة أي ربطها »[٢] .

ويقدر كراتشكوفسكي كتاب الفلسفة اللغوية لزيدان بقوله « ومع أن هذا المصنف عالج بعض المسائل في سذاجة فإنه يعد أول جهد بذل في تطبيق مبادىء فقه

---

(١) زيدان : الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية تحقيق د . مراد كامل ، دار الهلال (بدون تاريخ) ص ٢٦

(٢) المرجع نفسه ص ١٢٦ .

اللغـة المقارن على اللغة العربية »[1] .

وفي كتاب « تاريخ اللغة العربية بأعتبارها كائن حيّ » يدرس المؤلف نفسه اللغة العربية وتـطورها نتيجـة للمؤثرات الخـارجية التي صـاحبت اختلاط أصحـابها بـالأمم الأخرى ، حيث تكتسب اللغة الفاظاً جديدة من ناحية وينـدثر منهـا بعض الألفاظ من ناحية أخرى ، ويشير إلى مراحل تطور اللغة العربية في العصور الإسلاميـة السابقـة ، وكيف استـطاعت أن تستوعب بعض الألفـاظ الدخيلة وبعض المصـطلحـات العلميـة الأعجمية وعلى أساس ذلك يدعو إلى عدم التهيب من استخدام لفظ جديد لمعنى جديد وذلك كما كان يفعل العرب في عصر نهضتهم العلمية الأولى : «إن أهل تلك النهضة لم يكـونوا يستنكفـون من إقتباس الألفـاظ الأعجمية ولم يتعبـوا أنفسهم في وضـع ألفـاظ عربية لتـأدية المعـاني التي نقلوها عن الأعـاجم بل كـانوا كثيـراً ما يستخـدمون للمعنى الواحد لفظين من لغتين أعجميتين »[2] .

ونـدرك من ذلك أن مشكلة التعـريب وترجمـة المصطلحـات العلميـة كـانت من المشاكل الحادة التي واجهت زيدان وحركة التأليف والترجمة في بداية هذا القرن .

ويعود إليه الفضل في طرح تلك المشكلة العلمية وغيرها من مشاكل تطور اللغـة العربية . على أساس من فقه اللغة المقارن وذلك في فترة مبكرة نسبياً ، على الرغم من الأخطاء العديدة التي وقع فيها بسذاجة نادرة[3] .

---

(١) كراتشكوفسكي : مادرة زيدان : دائرة المعارف الإسلامية الترجمة : المجلد الحادي عشر . ص ٥ .

(٢) زيدان : تاريخ اللغة العربية ط ٢ مطبعة الهلال (بدون تاريخ) ص ٣٩ .

(٣) ينظر د . صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة : الدار الأهلية بيروت . ط (٢) ص ٣٦٠

الفصل الثامن

المفهوم التقليدي للتاريخ الأدبي

١ ـ فهرست « زيدان » آداب اللغة العربية .

ونعود الآن إلى منهج زيدان الخاص بتاريخ آداب اللغة العربية وإلى تحليل القاعدة الأولى في هذا المنهج الذي يخلط بين أغراض الشعراء والأدباء وبين مظاهر الحكم السياسي ، معتبراً أن العلة الأولى وراء الحركة الأدبية في مختلف عصور تاريخ الأدب العربي هي الإنقلابات السياسية .

ويمكننا أن نتعرف على هدف المؤلف في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » ، إذا تأملنا قوله بأن كتاب « الفهرست » لابن النديم يمثل أول الكتب التي تناولت هذا الموضوع . فهو يحدد مفهومه عن تاريخ الآداب بذلك الاتجاه الموسوعي الذي يشتمل على كل ما كتب في الآداب والعلوم العربية : «أما العرب فالمشهور أنهم لم يؤلفوا في تاريخ آداب لسانهم ، والحقيقة أنهم أسبق الأمم إلى التأليف في هذا الموضوع مثل سبقهم في غيره من الموضوعات ، وأول كتاب خصصوه للبحث في المؤلفين والمؤلفات هو كتاب الفهرست لابن النديم « ت سنة **٣٧٧ هـ»** وهو يشتمل على آداب اللغة العربية من أول عهدها إلى ذلك العصر مرتبةً حسب الموضوعات لم يقتصر ذلك الكتاب على أداب العرب **الأصلية** ولكنه تضمن ما أحدثه من العلوم الإسلامية واللسانية أو نقلوه من اللغات الأخرى بالتفصيل مع تراجم المؤلفين والمترجمين والشعراء والأدباء »[1].

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ١ ص ٢ .

ويعطي زيدان دور الريادة في التأليف في آداب اللغة العربية على « النمط الحديث » للمستشرقين منذ أواسط القرن الماضي : « أما في العربية فلعلنا أول من فعل ذلك ونحن أول من سمى هذا العلم بهذا الأسم « تاريخ آداب اللغة العربية» ونشرنا منه فصلاً صدر أولها سنة (١٨٩٤) في عدد الهلال التاسع من السنة الثانية وآخرها في آواخر السنة الثالثة ، وقد انتهت فيه إلى تاريخ أدابها في عصر الانحطاط ثم شغلنا عن اتمامه »[١].

ويحدد ريدان غرضه من الكتابة في تاريخ الأدب العربي في النقاط التالية :

١ ـ بيان منزلة العرب بين سائر الأمم الراقية من حيث الرقي الإجتماعي والعقلي.

٢ ـ تاريخ ما تقلبت عليه عقولهم وقرائحهم وما كان من تأثير الإنقلابات السياسية على آدابهم باختلاف الدول والعصور .

٣ ـ تاريخ كل علم من علومهم على إختلاف اطواره من تكونه ونشوئه إلى نموه ونضجه وتشعبه حسب العصور والأطوار .

٤ ـ تراجم رجال العلم والأدب .

٥ ـ وصف الكتب التي ظهرت في العربية باعتبار موضوعها وكيف تسلسلت بعضها من بعض وبيان مميزاتها من حيث حاجة القراء إلى وجه الإستفادة منها .

٦ ـ الإهتمام بالكتب التي ما زالت باقية ويمكن الحصول عليها ، فإذا كانت مطبوعة ذكر محل طبعها وسنته وإذا لم تكن مطبوعة أشار الى المكاتب الكبرى التي توجد بها بالجملة فإن غرضنا الرئيسي أن يكون لهذا الكتاب فائدة عملية فضلاً عن الفائدة النظرية بحيث يسهل على طلاب المطالعة معرفة الكتب الموجودة ومحل وجودها وموضوع كل منها وقيمته بالنسبة إلى سواه من نوعه . فهو أشبه بدائرة معارف تشمل تاريخ قرائح الأمة العربية وعقولها »[٢].

ففي النقاط السابقة تتحدد لنا أهداف المؤلف ومنهجه معاً ، أما الهدف فهو ذلك السعي نحو التأليف الموسوعي وأما المنهج فهو بيان أثر الإنقلابات السياسية على الآداب باختلاف العصور والأطوار التاريخية وهو منهج النظرية المدرسية وبالاضافة إلى الحديث عن تاريخ كل علم أو فن من العلومْ والفنون العربية على حدة ، وهو أيضاً

---

(١) المرجع نفسه ص ١٠ .

(٢) زيدان : تاريخ آداب اللغة ج ١ ص ١١ .

منهج النظرية الفنية . وليست النظرية المدرسية : (في تاريخ الأدب العربي موغلة في القدم ، ذلك أن هذه الدراسة بهذه الصورة المحدثة التي انتقلت الينا فيها انتقلت من أوروبا جديدة أو تكاد فقد بدأت في مصر في القرن الماضي نتيجة الامتزاج بالدراسات الأجنبية ، وثمرة من ثمرات الصلة بالآداب الأوروبية[1]»

وكان أول من نقل تلك النظرية في الأدب العربي الحديث هو تلميذ للشيخ حسين المرصفي بدار العلوم ، أرسل ضمن بعثة دراسية إلى ألمانيا فتأثر بمنهج بروكلمان وهو المنهج الذي تأثر به جرجي زيدان كذلك ، وكان تلميذ المرصفي هذا هو حسن توفيق العدل . فقد جاء : « بعد الشيخ حسين المرصفي تلميذه في دار العلوم المرحوم حسن توفيق العدل الذي تخرج في الدار سنة ١٨٨٧ أي قبل وفاة استاذه المرصفي في سنة ١٨٩٠ بثلاث سنوات فتنبه إلى ما في التأريخ للأدب العربي حسب العصور من مزية وأكد هذا المعنى في نفسه ما أتيح له من اختياره عضواً في بعثة دار العلوم إلى المانيا ومن اتصاله برجال الإستشراق هناك وخاصة « بروكلمان » الذي كان قد وضع كتابه في تاريخ الأدب العربي وفق العصور وإن كان لم يظهر مطبوعاً إلا في سنة ١٨٩٨ وصادفت هذه الطريقة هوى وإعجاباً عند حسن توفيق العدل فلما عاد من المانيا ليشتغل أستاذاً للغة العربية في معهده الذي تخرج فيه ، قدم هذه الطريقة إلى طلبته في دار العلوم على هيئة مذكرات واعطاها عنواناً هو تاريخ آداب اللغة العربية وقد طبعت بعد وفاته سنة ١٩٠٦ بمطبعة مدرسة الفنون والصنائع الخديوية»[2].

ولقد تأثر زيدان بكتاب بروكلمان تأثيراً كبيراً على نحو ما يحدثنا الدكتور شوقي ضيف في مقدمته لكتاب زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية : « وكان من أهم ما استغله وانتفع به كتاب تاريخ الآداب العربية لبروكلمان»[3] .

ويقول زيدان عن كتاب بروكلمان أنه « خزانة وافية في هذا الشأن»[4].

وقد انتقد الأب شيخو اعتماد زيدان على الطريقة المدرسية لبروكلمان وذلك منذ فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٩١١ حيث نراه يقول : « وقد تتبع جناب المؤلف آثار المستشرق الألماني « بروكلمان » في تقييم الكتاب ورواية كثير من معلوماته على أن هذه المعلومات ليست في الغالب سوى قائمة ناشفة لتآليف شتى متفرقة في عدة مكاتب لا

(١) د . شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية ص ١٦ .
(٢) محمد عبد الغني حسن : جرجي زيدان ص ٨٨/٨٩ .
(٣) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ـ ط ١ من مقدمة د . شوقي ضيف ص ٧ .
(٤) زيدان تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ص ٥ .

يعـرف القارىء غثهـا من ثمينها ، فـأين هذا من تـاريخ الأدب الـذي يقتضي وصف التأليف وبيان خواصها »[1] .

ولا نريد أن ندخل في نقاش حول دور النظرية المدرسية ، مالها ومـا عليها فلقـد قام بهذا النقد للنظريـة المدرسيـة في تاريـخ الأدب العربي بعض الـدارسين من الـذين سبق أن أشرنا إليهم .

ولكن يجب علينا أن نشير إلى نقـطة جوهـرية في نقـد النظريـة المدرسيـة ، فهذه النـظرية المـدرسية من حيث أنها تقيم درس الأدب العـربي على قسمـة العصور قسمـة تـاريخية وهـو درس لا غبار عليـه لو أنها نـظرت إلى هذا التـاريخ العـربي نظرة علميـة فالتاريخ العربي «لم يكتب بعد بالروح التي يجب أن يكتب بها ولم يبتعد كثيراً من الحالة التي خلفـه عليها الـرواة وقدمـاء المؤرخين ركـاماً من القصـص لأنبـاء من التـاريـخ لم يستخدم مناهـج المحدثـين من المؤرخين ، ولم يستـطع أن ينتقل من أن يكـون تاريـخ فراد من الخلفاء والأمراء والقادة الى أن يكون تاريخ الأمة الإسلامية في طبقاتها المختلفة وأقطارها المتبـاينة وآمـادها الشـاسعة ولهـذا فمن العبث أن نبدأ الـدراسة الأدبيـة وهي دراسة محدثـة جديـدة كما رأينـا يربـطها إلى عجلة التـاريخ وانسيـاقها وراءه وفيـه هذا النقص الخطير »[2].

٢ ـ نظرية الرواية العربية بين الثبات والتحول :

ويربط جرجي زيدان في دراسته لتاريخ الأدب العربي بين ظروف العصر الجاهلي التاريخية وبين ما يسميه بنهضة الشعر في الجاهلية ونراه يرجع هـذه النهضة الشعـرية في العصـر الجاهـلي إلى استقلال عـرب الحجاز من سيـطرة أهل اليمن ومن حـروبهم فيما بينهم ، فالشعر الجاهلي عنـده صحيح كـما رواه الرواة بعـد الإسلام ، وبـالتالي فهـو لم يشك أدنى شك كما يصنع المؤرخون المحدثون في « نظرية الرواية العربية» . وهذا مما دفع بعض الدارسين إلى نقد منهجه التاريخي منذ عام ١٩١١ بقوله «ومع ذلك فكم ترى بحثاً جليلاً فات المؤلف ولم يصرف إليه نظر النقـد ، كالبحث في فصـاحة الشعـر الجاهـلي ، أهذا الشعر أنشد كما رواه الرواة بعد الإسلام بمدة طويلة أو تصرف فيه الرواة وضبطوه بعـد ذلك على لغة قريش »[3].

---

(١) لويس شيخو : المشرق ج ١٤ سنة ١٩١١ العدد ٨ ص ٥٩٤ .

(٢) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية ص ٣٢/٣١ .

(٣) لويس شيخو : المشرق ج ١٤ السنة الرابع عشر العدد ٨ المطبعة الكـاثوليكيـة بيروت (١٩١١) =

فجرجي زيدان لم يمارس الشك في نظرية الانساب والرواية عند العرب . وهي النظرية التي تحكمت كثيراً في تاريخ الأدب العربي . ولذلك كان فهمه للتاريخ العربي فهماً تقليدياً خالصاً . فهو يعتقد بصحة كل ما روي عن حياة العرب قبل الإسلام من أنساب ورواية وآداب .

ويقول زيدان حول نقد بعض المستشرقين لموقفه التقليدي من التاريخ العربي (كتب الينا صديقنا الاستاذ مرجليوث المستشرق الانجليزي الكبير في أثناء نقله كتابنا تاريخ التمدن الاسلامي إلى اللغة الانجليزية كتاباً هذا نصه : « إن بين ما جاء في كلامكم عن أنساب العرب وبين أراء المستشرقين في هذا الصدد بوناً عظيماً ولو اطلعتم على كتاب الانساب والزواج عند العرب الجاهلية(*) للاستاذ روبرتس سميث لرأيتم بين المشهور عندنا والموضوع في كتابكم فرقاً بعيداً فإن مسألة الأمومة مثلاً قد دونت فيها مجلدات كثيرة وذهب أصحابها إلى أن العائلة القديمة ليس فيها أب معلوم إنما ترأسها أم كثيرة الرجال وحق الأبوة أمر مستحدث ادخاله عند العرب ، لم يسبق عهد النبي (صلعم) بكثير وأنساب العرب كلها أكاذيب فإن أسماء القبائل ليست أسماء رجال قد عاشوا كما يزعمون بل أكثرها يشبه المسمى طوتم « Totem » عند الأمم المتوحشة أعني حيواناً ينسبون إليه لجهلهم بترتيب الطبيعة فيصدر عن انتسابهم إليه سنن وقوانين لا تخفى آثار بعضها عند العرب الجاهلية(١) » .

وتقوم نظرة المستشرق البريطاني الأسكتلندي روبرت سميث(٢) Simith (W .R)(١٨٤٦ - ١٨٩٤) إلى تاريخ العرب على أن الشعوب العربية قد مرت - شأنها في ذلك شأن بقية شعوب العالم بالمرحلة التاريخية البدائية ، والتي كان نظام الأمومة فيها هو أساس النظام الاجتماعي ، وهي المرحلة التي تعرف بالطوتمية ، أي انتسابهم إلى حيوان ، نبات كنوع من العبادة لقوى الطبيعة ، وتتضح آثار ذلك عند

ص ٥٩٠ ، ولعل قول العلامة شيخو يكون من الحوافز الرئيسية لكل من حاول قضية الانتحال في الشعر الجاهلي ابتداء من طه حسين .

(١) زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ج ٣ ص ٢٤٠ .

(*) كذا بالأصل .

(٢) من آثاره العلمية « محاضرات في أديان الساميين (١٨٨٩) وكتاب في أنساب العرب وزواج الجاهلية (الطبعة الثانية لندن ١٩٠٧) درس اللغة العربية في جامعة ادنبرا ثم جامعات أوروبا . وانتخب رئيساً للجنة دائرة المعارف البريطانية) نجيب العقيقي : المستشرقون ط ٣ ج ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ص ٤٨٩ .

« سميث » مما بقي من اسماء الحيوانات على بعض القاب القبائل العربية كبني نمر وبني ثعلب وبني أسد وغيرها .

ويعتمد سميث في دراسته لحياة العرب قبل الإسلام على بعض النتائج العامة لكتاب « Mclennan» عن الزواج البدائي « Primitve Marriage» هو كتاب يعتبره سميث بمثابة « دراسة حديثة للمجتمعات الوحشية » « Rude Societies»[1] .

ولقد أشار مرجليوت هنا إلى أهمية هذا الكتاب ، ومن المعروف أن مرجليوت هو الذي تولى فيها بعد بداية القول بالشك في صحة الشعر الجاهلي وفي صحة الرواية العربية ، وأنه أول من مهد الطريق لغيره من المستشرقين والدارسين العرب للقول بوضع الشعر الجاهلي وانتحاله . ويذهب « سميث » إلى أن العرب ينتمون إلى النظام العشائري أكثر من غيرهم من الأجناس السامية الاخرى وذلك لأن الشعوب السامية الاخرى قد انتقلت في فترة مبكرة من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة : « إن العرب يرجعون في الاصل إلى النظام العشائري أكثر من غيرمم من الاجناس السامية الاخرى ، ونحن نعرف الكثير عن أصل نظامهم العشائري هذا ، ويرجع ذلك إلى أن النظام الأصلي لهؤلاء الجيران ، قد تغير بشكل واسع منذ زمن مبكر ، وذلك بسبب إنتصار الكنعانيين عليهم ، وأيضا بسبب انتقالهم المبكر من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة »[2] .

وهو يقصد بالعرب هنا عرب الجاهلية ، وهو إذ يرجعهم إلى النظام العشائري أكثر من غيرهم من الاجناس السامية إنما يعني بذلك تعليل بقاء بعض آثار الطوطمية لديهم كأسماء القبائل العربية الجاهلية كبني ثعلب وبني أسد . . . الخ .

وذلك لحداثة تحولهم من النظام العشائري - وهو النظام الذي يلتصق بتحول مرحلة الرعي إلى المرحلة الزراعية .

نخلص من ذلك إلى القول : إنه في الوقت الذي حاول فيه بعض الباحثين ممارسة الشك في بعض مفاهيم التاريخ العربي القديم والعمل على تقويمه تقويماً علمياً يتمشى وتقدم المعارف التاريخية ، ظل جرجي زيدان متمسكاً بالمفهوم التقليدي عن التاريخ العربي ، بمعنى أنه لم تكن لديه الأدلة المنهجية الكفيلة بنقد المصادر التاريخية

---

(١) Simith (W .R) : Kinship and Mariage inearly Arabia . London 1907 . P . V .

(٢) Smith, Op. Oit, p.25.

القديمة وهو موقف يكاد يتشابه وموقف المؤرخ الأوروبي في العصور الوسطى .

فمن المعروف أن التاريخ الأوروبي ظلّ حتى قبيل ظهور النزعة العلمية ـ المنهجية في الفلسفة الأوروبية التجريبية كما عند « بيكون » ، «ديكارت»، يعتمد هو الآخر على المصادر التاريخية التقليدية ونحن نعرف أن كل من : فرانسيس بيكون وديكارت من الفلاسفة وأن علاقتهما بالتاريخ والمناهج التاريخية ليست ذات شأن أو ذات بال .

والواقع أن كتاب «بيكون» «تاريخ هنري السابع» يُعَدُّ من المؤلفات التاريخية البارزة التي عملت على تحويل التأريخ الأوروبي من كونه ركاماً من القصص الخرافية إلى كونه علماً يقوم على الإهتمام بالأسباب والمسببات .

وكان الشأن كذلك بالنسبة إلى ديكارت ففي عصره طَبَقّ المؤرخون قواعد منهجه في الشك على دراسة المصادر التقليدية ، وذلك لتخليصها من الأكاذيب والأساطير التي كانت عالقة بها ، ولقد ظَلّ موقف جرجي زيدان بالنسبة للتاريخ العربي مشابهاً لموقف المؤرخ الأوروبي في القرون الوسطى ، ذلك المؤرخ الذي : « لم تكن لديه الوسائل التي يستطيع استناداً اليها دراسة تطور المصادر التقليدية التي وصلت اليه أو تحليل هذه المصادر إلى عناصرها المختلفة واللون الوحيد من التقدير الذي استطاع أن يسوقه ، كان تقديره الشخصي الذي لا يستند إلى أسلوب علمي أو منهاج نظام . .

إن احداً لم يستطع حتى هذه الفترة أن يكشف عن الطريقة التي يمكن بها نقد المصادر التاريخية والتثبت من الحقائق بأسلوب النقد العلمي ، فقد كانت تلك مهمة التفكير التاريخي التي اعقبت القرون الوسطى . . ولقد نشأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر مدرسة انتهجت أسلوباً جديداً في التفكير التاريخي ، مدرسة رغم ما تنطوي عليه العبارة من تناقض يمكن أن تسمى مدرسة تدوين التاريخ الديكارتي والتسليم المطلق بمبادىء النقد أو التحليل ، «والفكرة الرئيسية التي قامت عليها هذه المدرسة الجديدة هي أن ما كتب نقلاً عن المصادر التاريخية لا ينبغي أن يسلم به دون أن يخضع لعملية نقدٍ تستند إلى منهج بحث يتألف من ثلاث قواعد على الأقل :

١ ـ قاعدة ديكارت الضمنية وهي أنه لا يوجد مصدر تاريخي يحتم علينا الإقناع بما نعتقد في إستحالة حدوثه .

٢ ـ القاعدة التي تقول بأن المصادر المختلفة ينبغي أن تقابل بعضها بعض وأن ينسق بينها .

٣ - القاعدة التي تذهب إلى أن المصادر المكتوبة ينبغي أن تراجع عن طريق الإستعانة بمصادر غير مكتوبة»[١].

معنى ذلك أن التاريخ على هذه الصورة قد ظَلَّ إلى ذلك الزمن يعتمد على المصادر المكتوبة أو ما كان « بيكون » يسميه بالذاكرة . ولكن الذي حدث هو أن المؤرخين في هذه الفترة كانوا يتعلمون كيف يخضعون هذه المصادر لأسلوب النقد الدقيق[٢] .

وهذه المدرسة الجديدة التي نشأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر لم تكن مقتصرة على جهود فرد واحد سواء أكان هو «ديكارت» أم غيره، وذلك لأنها كانت بمثابة اتجاه جديد يعكس لنا روح العصر الحديث وهي الروح العلمية لحظة تمردها على مخلفات العصور الوسطى .

فلقد شارك « فرانسيس بيكون » أيضا في إرساء قواعد المنهج التاريخي الحديث « فمنزلة بيكون كمؤرخ رفيعة كذلك ولم تبدأ كتابة التاريخ كتابة نقدية صحيحة قبل عهده ، وقد كان يعالج الموضوع علاجاً موضوعياً شاملاً ولا ينظر اليه نظراً ذاتياً محدوداً ، ولعلك تعلم أن مؤرخي العصور الوسطى كانوا يكتبون التاريخ نظماً ، . . ولم يستطيعوا أن يميزوا بين الحقيقة والخيال ، . . ثم نشأت مدرسة جديدة في أوائل القرن السابع عشر ترمي إلى التمسك بالحقائق ونبذ الخرافة ، وبهذا الأسلوب كان « بيكون » يكتب التاريخ ، وكتابه « تاريخ هنري السابع » فيه معنى التاريخ وشمول نظرته وفيه إهتمام بالأسباب والمسببات »[٣] .

لقد حاولنا التعرف فيما سبق على مشخصات ملامح المؤرخ في العصور الوسطى الأوروبية فكانت أهم هذه الملامح هي الإعتماد المطلق على المصادر التاريخية القديمة دون نقدٍ لها .

وهو من أجل ذلك لم يستطع أن يميز بين الحقيقة والخرافة أو بين الحقيقة والخيال .

---

(١) س . ج كوالنجود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (١٩٦١) ص ١٢٢ ، وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٢٨ .

(٣) محمود محمود : في الأدب الإنجليزي ، الإدارة الثقافية ، لجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة البيان العربي ، (١٩٦٥) ص ٥٢ .

ولقد كان لاعتماد « جورجي زيدان » على المصادر التاريخية القديمة عن العصر الجاهلي وتاريخ آدابه دون نقدٍ لها بعض الأثر في أنه لم يستطع أن يميز بين أكاذيب الرواية العربية عن هذا التاريخ وبين حقيقة الشعر الجاهلي .

ومن هنا كان منهج زيدان في تاريخ الأدب العربي هو المنهج التقليدي في الغالب الأعم .

ولكن إذا كان اللون الوحيد من النقد الذي استطاع المؤرخ التقليدي أن يسوقه هو تقديره الشخصي الذي لا يستند إلى أي أسلوب علمي أو منهاج نظامي فإننا نجد عند جورجي زيدان . بعض النماذج على هذا اللون من النقد الشخصي أو اللامنهجي .

ومن ذلك ـ مثلاً ـ تفسيره لظاهرة التشاؤم عند أبي العلاء بقوله إنها نتيجة « إختلال الهضم عنده بتوالي الصوم والإقتصار على نوعٍ أو نوعين من الأطعمة »[1] .

وهو في نقده هذا كما يلاحظ الدكتور طه حسين « لم يوافق في حكمه المنطق ولا الفقه الأدبي »[2] .

وهو لم يوافق المنطق لأن علة سوء الهضم إذا لزمت « المعري » تسعاً وأربعين سنة لما « أبدع لنا تلك الآراء الإجتماعية والخلقية ، والتي لم ينتجها سوء الهضم لكبار الفلاسفة المحدثين ، ولو اصطنع الفقه الأدبي لعرف الفرق بين كلام متكلفٍ متعجلٍ وكلام يصدر عن النفس »[3] .

لا تستند الأحكام النقدية إذن عند المؤرخ التقليدي على التحليل العلمي بقدر ما تستند على بعض الملاحظات الشخصية أو الذاتية ، . . والعذر الذي يمكن التماسه للمؤرخ التقليدي ـ هنا ـ هو عدم نشأته نشأة علمية منظمة : « ولكن المرحوم جورجي زيدان على كثرة إطلاعه وجودة بحثه لم يستطع أن يسلم من عيبين أحدهما : قهري يعذر فيه ، وهو بعده عن الروح التاريخي الصحيح ، لأن الرجل لم ينشأ نشأة علمية منظمة ، الثاني العجلة والإيجاز ، وإنما اضطره إلى ذلك ميله إلى الإحاطة بكل

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، جـ ٢ ط ١ ، ١٩٥٧ ، تحقيق د . شوقي ضيف ، دار الهلال ، بمصر ص ٢٤ .

(٢) د . طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء ط ٦ دار المعارف ، بمصر (١٩٦٣) ص ٢٤٥ .

(٣) د . طه حسين : المرجع نفسه : ص ٢٤٦ .

شيء ، والكتابة في كل شيء ، وإلى أن تكون كتبه أقرب إلى ما يسمونه دوائر المعارف منها ، إلى كتب البحث والتمحيص »(١)

٣ ـ نماذج تطبيقية على المنهج التقليدي :

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن النقد الأساسي الذي يمكن أن يوجه إلى منهج النظرية المدرسية هو أن هذا المنهج يقيم درس الأدب العربي على قسمة العصور ، قسمة تاريخية لا قسمة فنية أو أدبية ـ ورأينا أن دراسة الآداب على أساس إرتباطها بالوقائع التاريخية من الأشياء الهامة والتي لا غبار عليها ، ولكن بشرط أن تكون تلك الوقائع التاريخية قد درست دراسة علمية . والحقيقة أن التاريخ العربي قد ظلَّ إلى عهد « زيدان » قائماً على أسس تقليدية بحتة ، ومن هنا كانت خطورة هذا المنهج في الدراسة الادبية .

إلا أن ثمة جوانب أخرى في منهج النظرية المدرسية جديرة بالالتفات والمناقشة ، فالنظرية المدرسية لا تفهم من التاريخ العربي سوى مظهره السياسي وكثيراً ما تغفل عن جوانبه الأخرى : الإجتماعية والاقتصادية فالنظرية المدرسية قد « قصرت إهتمامها على العامل السياسي مجدته وبالغت في تمجيده وجعلت منه محور الدراسة ، فإذا الأدب عندها لا يكتفي بأن يكون ككل الآداب الأخرى وثيق الصلة بالسياسة ، ولكنه يجاوز ذلك ليكون مطابقاً لها من نحوٍ ، تابعاً لها من نحو آخر ، يدور في فلكها كما تدور الأرض من حول الشمس في محورٍ ثابت وحركة رتيبة »(٢) .

فالنهضة الادبية في العصر الجاهلي عند « جرجي زيدان » ترتبط بإستقلال عرب الحجاز في أواسط القرن الخامس للميلاد من سيطرة اليمنيين من ناحية وبالحروب التي وقعت بين عرب الحجاز فيما بينهم من ناحية أخرى :

« والنهضة في الشعر أو الأدب أو العلم تحدث على أثر إنقلاب سياسي من فتح أو حرب أو نصر وهي قاعدة تشمل طبائع البشر في كل زمان ومكان . . وإستقلال عرب الحجاز ونجد من سيطرة اليمن إنقلاب سياسي أهاج شاعريتهم وايقظ ما فطروا عليه من عزة النفس واباء الضيم فأخذوا يختلفون فيما بينهم ، لأن سيطرة اليمن

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٤/٢٥ ، وتتفق الملاحظة الأخيرة مع ما سبق أن لاحظه الأب : لويس شيخو ، ينظر ص ١٩١ من هذا الكتاب .
(٢) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الادبية : ص ٣٥ .

كانت قد جمعتهم قيودها ، فلما اطلق سراحهم تنازعوا فجرت بينهم حروب تعرف بأيام العرب ، . . واكثرها حدة وأطولها مدة الوقائع بين بكر وتغلب وكلاهما من ربيعة وهي حرب البسوس بين مهلهل وجساس وفي اثنائها نَبَغ مهلهل أخو كليب وشهد تلك الحروب وكان شاعراً مطبوعاً توسط في المصالحة بين القبيلتين وله شأن في تاريخ الشعر »[1] .

كما يعلل « زيدان » لنهضة الشعر في قريش ، بحروبها مع الأحباش في عام الفيل « وقد أنهض قريشاً على الخصوص وأثار شاعريتهم وشحذ قرائحهم حروبهم مع الأحباش في عام الفيل في أواسط القرن الأول للهجرة »[2] . فالعامل السياسي هو وحده الذي يسيطر سيطرة كاملة في حركة التاريخ الأدبي ، ويكفي أن نشير في نقد هذا الاتجاه إلى تعليق الدكتور شوقي ضيف إذ نراه يقول : « يرجع المؤلف نهضة قريش إلى الاحتكاكات الحربية وأغفل الناحة الاقتصادية وما صار اليها من مفاتيح القوافل التجارية التي كانت تجوب الحجاز ونجد إلى العراق وحوض بحر الروم . . فان هذه التجارة وسعت من مدارك القوم وامكانياتهم العقلية والحضارية حتى ظن بعض الباحثين أن مكة كانت جمهورية لا تقل شأناً عن جمهورية البندقية »[3] .

كما ترتبط النهضة الأدبية في الشام في منتصف القرن الماضي عند زيدان بالحوادث السياسية التي وقعت في كل من سوريا ولبنان في عام (١٨٦٠) . « على أن الأجانب لم ينشئوا المدارس الكبرى في بيروت إلا في الطور الثاني على أثر حوادث سنة ١٨٦٠ المشؤومة ومهاجرة اللبنانيين وغيرهم إلى بيروت وبها تبدأ النهضة الحقيقية »[4] .

فالعلة الوحيدة لتقدم الحركات الأدبية ، ترجع إلى الحوادث السياسية أي إلى الإنقلابات السياسية ، فالنظرية المدرسية إذ تحتفل بالعامل السياسي كمؤثر جوهري في تقدم ونهضة الحركة الادبية لا تقدم لنا تعليلاً علمياً وواقعياً للمؤثرات أو الدوافع الحقيقية للنهضة الأدبية الحديثة .

ولكن بالرغم من المظهر السياسي والديني لحوادث (١٨٦٠) - كما سبقت

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . الجزء الأول ص ٦٩ - ٧٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٧٢ .
(٣) شوقي ضيف : هامش كتاب زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية جـ ١ ص ٧٢ .
(٤) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية : الجزء الرابع ص ٣٧ .

الاشـارة ـ إلا أن جذور تلك الحـوادث ترتبط بتـطور الحياة الاجتمـاعية والاقتصـادية للدولة العثمانية والبلاد العربية من ناحية ، والدول الأوروبية من ناحية أخرى .

فلقـد كانت الـدولة العثمـانية تعـاني وقتئذ الكثير من المصاعب نتيجـة لتدهـور نظامها الإقطاعي الشرقي ، في حين كانت الدول الأوروبية تمثل وقتئذ نمـو الرأسمـالية التجارية القائمة على مبدأ التنـافس الحر . فـانحلال الـدولة العثمـانية قـد ساعـد على تدخل الدول الأوروبية في شؤون كلٍ من سوريا ولبنان ، وذلك لفتح أسواق جديـدة لتصريف البضائـع الأوروبية خـاصة أن بـلاد الشام كـانت تمثل منـطقة سـاحلية ذات موانىء بحرية هامة بالنسبة للرأسمالية الأوروبية كميناء بيروت على سبيل المثال ، فثمة جذور إجتماعية واقتصادية تكمن وراء هذا المـظهر السيـاسي لحوادث (١٨٦٠) وهـو المظهر الذي غُلِّفَ بالمظهر الديني ، وهو اضطهاد المسيحيين ، وذلك لاعـطاء الفرصـة لتدخل الدول الأوروبية في شؤون الوطن العربي .

وعلى ذلك فـان منهج النـظرية المـدرسية عنـدما يطابق بين السيـاسة والادب لا يستطيع أنْ يكشف لنـا عن الجوهـر الحقيقي الذي يكمن خلف تـطور الحركـة الادبية وتقدمها . أو بعبارة أدق ، أن هذه المطابقة بين السياسة والأدب لا تقدم لنـا شيئاً عـما يسمى « بـروح العصر» . . وإن كـان من الممكن أن تقدم « مـادة » غزيـرة عن هـذا العصر أو ذاك .

وهذا ما كان يراه بعض نقاد المنهج المدرسي عند زيـدان في تاريخه لآداب اللغة العربية في عهد الخلفاء الراشدين « فانه لم يذكر لنـا عن حقيقة روح هـذا العصر شيئـاً أكثر من أن العرب اشتغلوا بالفتوحات ، وأن القرآن كان دليلهم في الفكر والكتابة مع أن الفتن الـداخلية كـانت يومئـذ لا تحصى ، وكـان لهـا قـادة من الخـطبـاء والشعـراء والكتـاب ، وردة العرب بعـد موت النبي وخـروجهم على عثمـان وقتله وانقسام عـلي ومعـاويـة عـلى الأمـر ، كـل ذلـك يمس الأدب العـربي عن قـرب ويمســه في مـواقــع كثيرة »[1] .

وإن كان منهج زيدان قد خضع للنظرية المدرسية ، فربط بـين السياسـة والأدب بل طابق بين السياسة والأدب أو بين التاريخ بمفهومه التقليدي عند العرب وبين الأدب الا أننا نراه في مواضع كثيرة قد شك في هذا المنهج ، شَكَّ فيه عرضـاً ، وذلك عنـدما

(١) د. محمد حسين هيكل : في أوقات الفراغ ، المطبعة العصريـة بالفجـالة ، (بـدون تاريـخ) ص ٢٤٧ .

تردد بين قسمة العصور وقسمة العلوم، وشك فيه حين أخذ يعرض لدراسة الشعراء الجاهليين بين خطتي دراسة شعراء القبائل والاقاليم وبين دراستهم حسب الموضوعات الفنية ، شك في كل ذلك وإن كانت قاعدته الأولى في منهجه هي المطابقة بين السياسة والأدب ، بين التاريخ العربي ، بمفهومه التقليدي وبين الأدب العربي .

وقد التفت في دراسته أيضا لاصول الحركات الأدبية وتقدمها ، إلى بعضٍ من جوهر التاريخ ، أو روح العصر ، مثال ذلك ، التفاتته العابرة إلى الاصول الاجتماعية والاقتصادية للنهضة الأدبية في سوريا في منتصف القرن الماضي ، وذلك لفتح « أبواب التجارة وتقاطر الأجانب ، وانتشار مطبوعات بولاق والاستانة ومطابع الآداب الشرقية »[1] وغيرها من مظاهر تقدم ونمو الحياة الرأسمالية في البلاد الشرقية والخلاصة أن منهج جرجي زيدان يعكس لنا أيضا ذلك النزاع بين القديم والحديث في مناهج تاريخ الأدب العربي ، وإن كان هذا النزاع يتجه نحو المطابقة بين التاريخ العربي بمفهومه القديم وبين تاريخ الأدب العربي « وليس من شك في أنه لو أخذ نفسه ببعض هذه الإنارات التي بعثها حول دراسة الأقاليم ، والقبائل أو الموضوعات ، لحقق للأدب العربي خيراً كثيراً ، ولكننا ننسى ، . . ننسى أن جرجي زيدان هو طليعة هذا التمرد على النظرية المدرسية ، وليس في وسع الطلائع أن تحقق أكثر من هذا الشغب وهذه المناوشة ، وهذا الاستطلاع ، وننسى كذلك أن جرجي زيدان كان يترجم أكثر مما كان يؤلف ، ولعله كان يترجم عن أكثر من كتاب »[2] .

وهذه الإنارات التي « بعثها » جرجي زيدان ، حول إمكانية دراسة الفنون الأدبية ، كموضوعات مستقلة أي : منهج نظرية الفنون الأدبية ، هو ما سوف يأخذ بها مصطفى صادق الرافعي في « تاريخ آداب العرب » على نحو ما سنرى في الصفحات القادمة .

---

(١) زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية جـ ٤ ص ١٣ .
(٢) شكري فيصل : مناهج الدراسة الادبية ص ٣٨ .

القسم الخامس

الرافعي والمنهج الفني

الفصل التاسع :
المناهج : الواقعية والمتخيلة :

١ - محاولة البحث عن معاني الحوادث
٢ - نظرية التطور اللغوي .
٣ - الرواية ونقض التاريخ .

الفصل العاشر :
الأدب من الداخل :

١ - جمالية النص الأدبي بين : الجرجاني والرافعي .
٢ - المعركة بين القديم والجديد .
٣ - الأسس النظرية للصراع بين مناهج القدامى والجدد.

الفصل التاسع

المناهج الواقعية والمتخيلة

١ ـ محاولة البحث عن معاني الحوادث :

يتناول مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧) تاريخ آداب العرب على أساس تطور الفنون الأدبية ، كل فن على حدة ، وذلك منذ نشأته الأولى إلى آخر مراحل رقيه أو انحطاطه ، وكتابه «تاريخ آداب العرب» ـ الذي ظهر الجزء الأول منه في عام ١٩١١ ـ يتتبع تطور تاريخ الأدب العربي حسب فنون هذا الادب، لا حسب العصور ، وهي الخطة التي كان قد نبذها « جرجي زيدان » في تاريخ آداب اللغة العربية ، مفضلاً عليها المنهج المدرسي ، أي دراسة الأدب حسب تطور العصور السياسية .

ويحدثنا الرافعي عن منهجه في تاريخ آداب العرب قائلاً « رأينا الطريقة المثلى أن نذهب في تأليفنا مذهب الضم لا التفريق ، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث ، لا على العصور فنخصص الآداب بالتاريخ ، لا التاريخ بالآداب كما يفعلون ، وبذلك يأخذ كل بحثٍ من مبتدئه إلى منتهاه ، منقلباً على كل عصوره ، سواء اتسقت أو افترقت »[١] .

ويشتمل الجزء الأول من « تاريخ آداب العرب » على بابين ، أولهما بعنوان « في تاريخ اللغة ونشأتها وتفرعها وما يتصل بذلك . . » وثانيهما بعنوان « في تاريخ الرواية ، ومشاهير الرواة ، وما تقلب من ذلك على الشعر واللغة » .

---

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب : الجزء الأول (بدون تاريخ) ص ١٦ .

ثم أصدر الرافعي في السنة التالية (١٩١٢) الجزء الثالث من كتابه ، وكان موضوعه « منزلة القرآن الكريم من اللغة ، واعجازه وتاريخه ، وفي البلاغة النبوية ونسق الاعجاز فيها » واسماه في طبعته الثانية (١٩٢٦) « اعجاز القرآن والبلاغة النبوية » وهو عبارة عن الباب الثالث من الخطة العامة لكتاب تاريخ آداب العرب ، وقد توفي الرافعي قبل أن يطبع الجزء الثالث من كتابه . فنشره محمد سعيد العريان ، بعد وفاة المؤلف بثلاثة أعوام (١٩٤٠) .

ويشتمل الجزء الثالث على : « الباب الخامس : في تاريخ الشعر العربي ومذاهبه والفنون المستحدثة منه . . . الباب السادس في حقيقة القصائد المعلقات ودرس شعرائها . . الباب السابع : في أدب الأندلس إلى سقوطها ومصرع العربية فيها . . الباب العاشر : في التأليف وتاريخه عند العرب ونوادر الكتب العربية . . الباب الحادي عشر : في الصناعات اللفظية التي أولع بها المتأخرون في النظم وتاريخ أنواعها . . . »[١] .

ولم يعثر الأستاذ « العريان » على بقية الأبواب التي كان الرافعي قد أعلن عن موضوعاتها في مقدمته للجزء الأول وهي « الباب الرابع في تاريخ الخطابة والأمثال جاهلية واسلامية . . (الباب الثامن) في تاريخ الكتابة وفنونها وأساليبها ورؤساء الكتاب وما يجري هذا المجرى . . (الباب التاسع) في حركة العقل العربي وأصناف الآداب جاهلية واسلامية (بالإيجاز التاريخي) ، . (الباب الثاني عشر) في الطبقات وشيء من الموازنات »[٢] .

وإذا كان من واجب الباحثين في المناهج دراسة : « المناهج الواقعة والمتخيلة ، المطبقة والمفروضة »[٣] فان ذلك سيكون أيضا واجبنا في تحليل منهج الرافعي في آداب العرب . فهو كما يتضح لنا من خطته السابقة أميل إلى دراسة تاريخ الأدب العربي من زاوية تطور الفنون الأدبية ، فهو يدرس الظواهر الأدبية لا من حيث القسمة الزمنية ، ولكن من حيث القسمة الفنية والأدبية ، وهو في الحقيقة لا يقتصر على هذا المنهج الفني ، حيث نراه يخلط بين هذه النزعة التي ترغب لتأريخ الآداب على حسب تطور الفنون الأدبية وبين منهج النظرية المدرسية التي تخضع هذا التاريخ الأدبي للتاريخ

---

(١) أنظر الرافعي : تاريخ آداب العرب الجزء الثالث اخرجه محمد سعيد العريان مطبعة الاستقامة ط أولى ١٩٤٠ .

(٢) الرافعي : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ١٩/ ٢٠ .

(٣) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الادبية ص ٣ .

السياسي ، ففي الوقت الذي يتجه فيه إلى درس فنون الخطابة والامثال والشعر ، بل في تحليل هذا الفن الشعري تحليلاً نقدياً كمحاولته في بيان (حقيقة القصائد المعلقات ودرس شعرائها)(١) . ويخلط الرافعي بين ذلك المنهج وبين منهج النظرية المدرسية فالباب السابع من تاريخ آداب العرب يدرس (أطوار الأدب العربي وتقلب العصورية وتاريخ أدب الاندلس »(٢)فثمة عودة - إذن - إلى دراسة الأدب العربي على حسب تقلب العصور السياسية عليه .

حقاً أن منهج الرافعي في تاريخ آداب العرب ينزع نحو تطبيق النظرية الفنية على دراسة التاريخ وإن كان هذا الاتجاه نحو النظرية الفنية يختلط أحياناً بمنهج النظرية المدرسية حيث القسمة الزمنية لتاريخ الأدب ودراسته حسب تغلب العصور السياسية عليه .

٢ - نظرية التطوّر اللغوي :

ويتناول الرافعي في الباب الأول من «تاريخ آداب العرب» تاريخ اللغة ونشأتها وتفرعها ، مستعيناً في ذلك ببعض المباحث الفلسفية الخاصة بالتطور العام للغات ، فهو يشير إلى مفهوم علم اللغات عند الأوروبيين واتصال هذا العلم بالعلوم الاجتماعية الأخرى ، فيقول : «عنى أهل العلم في أوروبا منذ القرن التاسع عشر للميلاد بالبحث في مظاهر العقل الإنساني بحثاً علمياً مَبْنياً على قواعد وأصول مقررة كسائر العلوم الأخرى ، فدرسوا الأديان والعادات ، ولما أرادوا مقابلة ذلك بعضه ببعض ليضمن المواضع المتداخلة منه اضطروا إلى مراجعة اللغات La philolgie والثاني علم الأساطير ومعارضتها La mythologie Comparées »(٣)، ويبدو لنا أن إستفادة الرافعي من تلك المباحث اللغوية العلمية تكاد تكون محدودة للغاية ، ويرجع ذلك إلى نقص واضح في الإلمام باللغات الأجنبية ، فلقد « كان الرافعي يُلِمّ باللغة الفرنسية الماماً لم يكمله ، ولو تابع دراسته لهذه اللغة ، وحقق لنفسه قدرة على الإطلاع على آدابها لتغير اتجاهه : تفكيراً وتعبيراً »(٤) . كما « أن قراءة الرافعي لبعض الأدب الغربي المترجم ، . كانت ضئيلة إلى الحد الذي لم تترك فيه أثراً »(٥) . ولكن الرافعي -

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ١٩ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٩ .
(٣) المرجع نفسه ص ٥٨/٥٩ .
(٤) د. كمال نشأت : مصطفى صادق الرافعي . دار الكاتب العربي ، القاهرة (أعلام العرب (٨١) ١٩٦٨ ص ٨٦ .
(٥) المرجع نفسه ص ٨٦ .

فيما يبدو - قد تأثر في بعض مباحثه الخاصة بعلم اللغات ، بالنظرية العامة للتطور ، التي كانت سائدة وقتئذ في البيئات الثقافية العربية عن طريق ما بذله بعض المفكرين الشوام الذين نزحوا إلى مصر منذ منتصف القرن الماضي .

ونجد الرافعي يصرح لنا في بعض مقالاته قائلاً « إن هذه النهضة اللغوية التي ادركناها وعملنا فيها لم تكن سوى نمو طبيعي لعمل رجال أفذاذ نظن الدكتور صروف في طليعتهم ، وكان المقتطف يجيء لها(*) كل شهر ، كأنه قطعة زمنية مسلطة بناموس كناموس النشوء ، . ولقد كاشفني الدكتور في آخر ايامه أنه كان يوّد لو ختم عمله بوضع معجم في اللغة »(۱).

بل نراه يضيف « على أن شيخنا هذا لو كان قد تفرغ للغة وتوفر عليها واجتمع لها بذلك العمر وتلك العلوم والأدوات لكان فيها بأمه من الأشياخ الماضين من لدن أبي عمرو بن العلاء إلى الدكتور يعقوب صروف »(۲).

ولقد كانت نظرية التطور من أهم أدوات المعرفة في مباحث الدكتور « يعقوب صروف » اللغوية والعلمية وهذا ما يشير اليه الرافعي بقوله حول منهج الدكتور صروف في مباحث اللغة : « وكانت للدكتور طريقة جريئة في ردِّ الألفاظ العربية إلى أصولها والرجوع بها إلى أسباب أخذها واشتقاقها وتصاريفها من لغة إلى لغة وأعانه على ذلك ثقوب فكره وسعة علمه ودقة تمييزه وميله الغالب عليه في تحقيق ناموس النشوء وتبين آثاره في هذه المخلوقات المعنوية المسماة بالألفاظ » (۳). ويبدو أن صلة الرافعي بالمهاجرين الشوام كانت صلة عميقة ، حيث نجد أن كثيراً من مقالاته التي كتبها منذ العشرينات من هذا القرن كانت تنشر بـ « المقتطف » بل أن علاقته الثقافية لم تكن قاصرة على مجلة « المقتطف » للدكتور صروف ، وإنما شملت ضمن ما اشتملت عليه صداقة عميقة للأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » . فالرافعي يحدثنا عن ذكريات ثقافية تربطه بفرح أنطون فيقول « كنت ذات مرة أكلم صديقي الكاتب

(*) الضمير يعود هنا إلى النهضة اللغوية .

(۱) الرافعي : وحي القلم جـ (۳ ط ۱ مطبعة لجنة التأليف والترجمة (۱۹۳٦) ص (۳۹٥) .

(۲) المرجع نفسه ۳۹٥ .

(۳) المرجع نفسه ص ۳۹٦ . ولقد تمكن الدكتور لويس عوض مؤخراً - في الوصول بالفرضيات الأولية من مباحث الدكتور صروف اللغوية إلى حدود عملية دقيقة ، مما يمثل - بحق - فتحاً علمياً مبنياً في مجال فقه اللغة المقارن ، وهو الميدان الذي اقتحمه « زيدان » مبكراً ، وذلك بالرغم من كل الهفوات المحتمة في مثل هذه الإبداعات الجبارة . ينظر د . لويس : مقدمة في فقه اللغة العربية . القاهرة . (۱۹۸۰) .

العميق فرح أنطون صاحب (الجامعة) وكان معجباً بشوقي إعجاباً شديداً فقال لي : شـوقي الآن في أفق الملوك لا في أفق الشعـراء »[1] . ولم يقف تـأثـر الـرافعي بتيـار المهاجرين الشوام عند المباحث اللغوية فحسب ، بل نراه يربط تفسيره للبلاغـة الأدبية بين طبيعتي : تراكيب الكلام والمزاج الانساني، كما يقررها علم الطب النفسي على نحو ما سنرى فيـما بعد، ونكتفي الآن بعـرض طريقـة الرافعي في النـظر إلى اللغة العـربية وعلومها ، لا لنستنبط جديداً عند الرافعي في تلك المباحث يضـاف إلى جهد اللغـويين العرب القدامى ، بل لنتعرف على وجهة التشابه بين طريقة الدكتـور صروف في درس اللغة وطريقة الرافعي ، وطريقة الدكتور كما سبق أن أخبرنا الرافعي في النظر إلى اللغة تقـوم على : ردِّ الألفـاظ العربيـة إلى أصولهـا والرجـوع إلى أسباب أخـذها واشتقـاقها وتصاريفها من لغة إلى لغة ، مع ميل غالب في تحقيق ناموس النشوء وتبين آثاره في هذه « المخلوقات المعنوية » على حد تعبير الرافعي ـ المسماة بالالفاظ ـ نلمس هذا التأثر عند الـرافعي أثناء حـديثه عن أصـل اللغات ونشـأتها في الجـزء الأول من « تـاريـخ آداب العرب » ، وكذلك أثناء حديثه فيما يطلق عليه « البقايا الأثريـة » للغة ، ويعني بـذلك تلك الألفاظ التي اصطلح اللغويون العرب القدامى على تسميتها بالالفاظ « الوحشية » أو الغريبة كما نلمس هذا التأثر بتحقيق ناموس النشوء عند الرافعي على اللغـة العربيـة في حديثه عن طريق خلق ألفاظ جديدة بما يعرف عنـد اللغويـين العرب بـالاشتقاق أو كما يتضح في بعض المظاهر اللغوية الأخرى كالإبدال ، القلب ، النحت ، الترادف ، المشترك ، المشجر والمسلسل بانواعه المختلفة مثل : « الأضداد ـ الدخيل ـ المولد» .

ولكننا إذا حاولنا تبين جوهر هذا الشكل من النظر إلى اللغة والغالب عليه تحقيق « ناموس النشوء » أو نظرية التطور ، فإننا نرى أن مفهوم الرافعي عن اللغة هو مفهوم ذاتي في الأساس يمتزج أحياناً بنوع ما من التفسير الموضوعي ، فاللغة عبارة عن « رموز ذهنيـة » ، أو أنها « تصور ذهني » ، . فهـو يأخـذ بالـرأي القائـل بالأسـاس الفـطري للغة ، . ومن هنا كان التاريخ الذي لا يؤدي الا بالألفاظ من المعاني الكلية وهـو بيان نفسي محض ، (فالألفاظ مقصورة دائماً على بيان معانيها بياناً يطابقه نوع الخلق ويوافق حالة الوجود ، فإذا قيل أمامك : جاء زيد ، وكنت لا تعرف من زيد هذا ، لم تعد أن تتمثـل رجلاً من الـرجال ، ولكنـك إذا عرفتـه تمثلت نوعـاً من الخلق ، متميزاً بحـالة خـاصة من أحـوال الوجـود ، ومن هنا كـان التاريـخ ـ الذي هـو بيان نفسي محض لا

---

(١) الرافعي : وحي القلم : جـ ٣ ص ٣٤٨ .

يؤدى إلا بالألفاظ ـ من المعاني الكلية المبهمة التي لا تثبت على قياس واحد من الحقيقة ، بل لا بد فيها من الزيادة والنقص لأن مرجعها إلى التصور وهو مجموع ظلال متقلبة على النفس ، ومن التاريخ ما لا يقصد الإبهام على مدلوله فقط ، ولكن يتناول الألفاظ الدالة أيضا ، وذلك لأن صورته الذاتية تكون في مجموعها ملفقة غير مضبوطة على قياس مألوف من حياة المتكلم ، فإذا أصابت تلك الألفاظ لم يجد لها في ذهنه رسماً معيناً لأنها ظلال زمنية وأكثر ما يكون ذلك في العادات والمصطلحات اللغوية التي تتغير بتغير الأزمان والأقوام فإذا أنقرض أهلها أنقرضت معهم وبقيت الفاظها في اللغة مبهمة في ذاتها حق الحقت بالشرح التاريخي أو اللغوي الذي يكشف غموضها ويزيل ابهامها ، . . ولكنها تبقى مع ذلك بالنسبة لانقطاعها من الوجود بقايا أثرية في اللغة »[1] . ورغم ما يكتنف هذا النص من غموض إلا أنه يكشف لنا عن مفهوم الرافعي للغة . فالألفاظ اللغوية مرجعها إلى التصور ، ذلك التصور الذي هو مجموع ظلال متقلبة على النفس . فالألفاظ هنا لبست مأخوذة من محاكاة الأصوات الخارجية . كالاصوات الطبيعية كما كان الأمر عند زيدان ، ولكنها مجموع ظلال متقلبة على النفس وهذا هو المفهوم الذاتي أو النفسي عن طبيعة اللغة .

ولكن الرافعي لا يقف عند هذا الحد من مفهومه عن اللغة فهو يشير عرضاً إلى ما قد تفقده أو تخسره الألفاظ من دلالات حسية ، فالألفاظ لا تثبت على قياس واحد من الحقيقة بل لا بد فيها من الزيادة والنقص وذلك نتيجة لتغير وتطور « الأزمان والأقوام » فإذا انقرضت اللغة أو بعض دلالاتها الحسية بقيت الفاظها في اللغة مبهمة ، وهذا ما يطلق عليه الرافعي اسم «البقايا الأثرية» في اللغة، . فالمفهوم الذاتي عن اللغة عند الرافعي لا ينظر اليه على أنه مفهوم جامد بل ينظر اليه بالنسبة للتطور أو ناموس النشوء والارتقاء ، وهي النظرية التي استمدها الرافعي من شروح بعض مفكري المهاجرين الشوام ، وخاصة الدكتور يعقوب صروف .

يُقصر الرافعي نظرية التطور على التطور الداخلي أو النفسي ، لذلك نراه يفسر التاريخ أو الحضارة الانسانية تفسيراً ذاتياً محضاً. فتطور التمدن الإنساني يتوقف أولاً وأخيراً على مدى تطور الصناعات العقلية فلا يكون : « التمدن حقيقياً إلا إذا كان أساسه نمو الصناعات العقلية في الفرد الواحد ، بما يتهيأ له من الفضائل التي هي مادة التغير في نموه ، . ولا مراء في أن الأحوال الظاهرة للجماعة إنما هي مرآة التغيرات

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ١٥٩ .

البـاطنة في الافـراد ، فكأن الاجتمـاع في معناه ليس إلا مجمـوع آثار العقـول وتـاريـخ التغيرات النفسية »[1] .

ولكي يتبين لنا مـوقف الرافعي التقليـدي من ناحيـة والجديـد من ناحيـة أخرى بالنسبة إلى مفهومه عن التاريخ ، يجب علينا النظر في تحليله لتـاريخ الـرواية ومشـاهير الرواة وما تقلب من ذلـك على الشعـر واللغة ، وهـو موضـوع الباب الثـاني من كتابـه « تاريخ آداب العرب » .

٣ ـ الرواية ونقض التاريخ :

لقد اتصلت « الرواية » باللغة من ناحيـة وبالأدب من نـاحية أخـرى ، . ولعب الرواة دوراً خطيراً في الحياة الأدبية العربية ، وخضعت « الروايـة » لمؤثرات عـديدة : دينيـة وسياسيـة ، ويعتبر الـرافعي من أوائل المؤرخـين في الأدب العـربي الحـديث من الذين كانوا على معرفة جيدة بقضية النحـل في الشعر العـربي ، وعلى معـرفة مـا بتلك القضيـة في الأدب اليونـاني . . ولقد أشـار الدكتـور طه حسـين في كتـابـه « في الأدب الجـاهلي » إلى فضـل الرافعي في بيـان أثر القصـاص في انتحـال الشعـر واضـافتـه إلى القدماء ، ومن المعـروف أن قضية النحـل في الشعر العـربي قضية قـديمة ، فلقـد أشار إليها ابن سلام في « طبقات فحول الشعراء » فيرجع فضل الـرافعي ـ هنا ـ لفـطنته في بداية عصرنا الحديث إلى تلك القضية التي تمس الشعر العربي والتـاريخ العـربي بوجـه عام .

ولقد تبين للرافعي أن « وضع » الشعر لم يكن مقصـوراً على العـرب ، بل كـان هذا النحل أيضـا موجـوداً عند قـدماء اليـونان ، لبعض الأسبـاب التي تشابـه أوضاع العـرب حيث كان الـرواة يتفرقـون لنقل الشعـر ، ويقومـون في الناس عـلى انشـاده ، ويروون قطعاً من التاريخ ، وكل الفروق التي يلمسها الرافعي بين العـرب واليونـان ، هي الفرق بين أمة عربية كلها شعراء بالفطرة الذاتية ، وأمة يونانيـة تتميز الفـطرة منها بعض شعرائها. ومن أشهـر هؤلاء الرواة في القـديم « رواة الألياذة هـوميروس، عـلى أن الفرق بين العرب واليونان في ذلك كالفرق بين أمة كلهـا شعراء بـالفطرة وأمـة تميز الفطرة منها بعض شعراء »[2] .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢١٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٦٦ .

ويلاحظ الرافعي أن الرواية العربية قد أصابها الكثير من الوضع والصنعة في كل من مأثور اللغة والشعر والخبر، وإن بعض الرواة « يرجع أمره في الوضع إلى (التلبيس على الناس تعنتا وتكلفاً للأثرة أو مكابرة في إقامة الحجة وانهاض الدليل)»[1] وهو لا يفتقد هذا العامل الذاتي أو الفردي في وضع الشعر بل نراه يرجع إلى ابن سلام في كتابه طبقات فحول الشعراء» لبيان السبب الجوهري لوضع الشعر عند العرب وهو عنده قيام العصبية القبلية ، تلك العصبية التي حاولت أن تنسب لنفسها ـ وذلك بعد قيام الفتوح الإسلامية ـ بعض المجد والرياسة في المجتمع العربي ، فمنذ ذهب الكثير من الشعر والرواة زمن الحروب والفتوح الإسلامية ، أخذت القبائل العربية في وضع الأشعار ونسبتها إلى غير أهلها للتكاثر والتعويض عما فقدته من تلك الأشعار : « ولما جاء الإسلام واندفع به العرب إلى الفتوح اشتغلوا عن الشعر بالجهاد والغزو حيناً من الزمن فلما راجعوا روايته بعد ذلك وقد أخذ منهم السيف والحيف وذهب كثير من الشعر وتاريخ الوقائع بذهاب رواته ، صنعت القبائل الأشعار ونسبتها إلى غير أهلها تتكثر بها وتعتاض عما فقدته وكان في العرب قوم آخرون قلت وقائعهم وأشعارهم فأرادوا أن يلحقوا بذوي الكثرة من ذلك ، وإنما العزة للكاثر فقالوا على ألسن شعرائهم ما لم يقولوه ، وأخذ عنهم الرواة »[2] .

ولكن رغم تلك الملاحظات الهامة بالنسبة إلى قضية الرواية العربية وأسباب نحل الشعر العربي نجد الرافعي يظل متمسكاً بالمفهوم التقليدي للرواية العربية وذلك عند حديثه في حقيقة القصائد المعلقات ودرس شعرائها .

وهو وإن كان يقرر : أن تلك القصائد الجاهلية لا تخلو من الزيادة وتعارض الالسنة واللغات ، إلا أنه يرفض أن تكون تلك القصائد بجملتها مولدة . وهذا رأي يمكننا أن نطلق عليه نزعة «التجديد على استحياء»، أو أنه موقف وسط بين القديم والجديد. أو أنه موقف يعكس لنا ذلك النزاع المستمر بين القديم والجديد ، يقول الرافعي حول حقيقة القصائد المعلقات : « وقد رأينا من ينكر أن هذه القصائد صحيحة النسبة إلى قائليها مرجحاً انها منحولة وضعها مثل « حماد الراوية»، أو « خلف الأحمر » ، وهو رأي فائل ، لأن الروايات قد تواردت على نسبتها ، وتجد أشياء منها في كلام الصدر الأول ، وإنما تصح الروايات بالمعارضة بينها ، فإذا أتفقت فلا سبيل إلى ذلك غير أنه

(١) المرجع نفسه : ص ٣٦٤ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٦٤ .

مما لا شك فيه عندنا أن تلك القصائد لا تخلو من الزيادة وتعارض الالسنة ، قل ذلك أو كثر ، أما أن تكون بجملتها مولدة فدون هذا البناء نقض التاريخ »[1] .

ويكفي أن نشير هنا أن نقض التاريخ العربي بمفهومه التقليدي القائم على التسليم بصحة الرواية وفكرة الأنساب عند العرب ، كان من عمل باحث عربي حديث ، وهو الدكتور طه حسين في كتابه « في الشعر الجاهلي » وهو العمل الذي استعان فيه بمناهج البحث التاريخي الحديث .

---

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب : الجزء الثالث : اخرجه محمد سعيد العريان مطبعة الا بمصر طبعة أولى (١٩٤٠) ص ١٩٣ .

الفصل العاشر

الأدب من الداخل

١ ـ جمالية النص بين الجرجاني والرافعي :

ويتضح من دراسة الرافعي لاعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، موقفه بين القديم والجديد في مناهج تاريخ الأدب العربي ، . فهو في تفسيره لسر الاعجاز في القرآن الكريم نراه يعتمد أساساً على نظرية عبد القاهر الجرجاني في القول بأن البلاغة بصفة عامة ليست في اللفظ ولا في المعنى الشريف ولكنها تكمن في « النظم » الذي هو « تآخي الألفاظ والمعاني » . ونجد الرافعي ـ هنا ـ يعيد صياغة تلك النظرية في عبارة جديدة حيث يقرر أن البلاغة العربية ترجع إلى « أسرار الوضع اللغوي » .

كما أننا نلمس في أسلوبه أثناء عرضه لتصوره عن طبيعة البلاغة العربية بعض السمات الأساسية لشخصيته ككاتب إنشائي . . والرافعي ينزع دائما نحو الكتابة الإنشائية وذلك منذ فترة مبكرة من عمله الأدبي ، فله كتاب « ملكة الإنشاء ـ أعده للنشر عام (١٩٠٧) ، ولكنه لم ينشر ، وهو كتاب يحتوي على نماذج انشائية غرضها تعليم الشباب أسلوب التعبير الجيد »[١] ونلمس هذا الطابع الإنشائي في كتبه الأخرى مثل « حديث القمر » (١٩١٢) ، فهدفه هنا أيضا هو أن يقدم لطلاب الانشاء نماذج من الأسلوب الأدبي ، وهو يؤكد هذا الهدف بقوله « وقد كتب على نمط خاص من الكتابة العربية ، يجعل طالب الإنشاء بادمان قراءاته وتأمله منشئاً ، إذ يربي ملكة التخيل الصحيح ، التي هي أصل البلاغة ، ولا بلاغة بدونها . . »[٢] . كما نلمس

---

(١) د . كمال نشأت : مصطفى صادق الرافعي ، ص ٦٢ .

(٢) الرافعي : حديث القمر ، ط (١٩١٢) ص ١ .

ذلك أيضا في كتبه الأخرى « المساكين » (١٩١٧) ، « ورسائل الأحزان » (١٩٢٤) والسحاب الأحمر (١٩٢٤) ورغم ما تتضمنه تلك الكتب من موضوعات عن «الفقر» و« الغنى » كما في كتاب « المساكين » أو عن عاطفة الحب ، وعلاقة المرأة بالرجل في بلادنا العربية كما في : « رسائل الاحزان » و« السحاب الاحمر » . إلا أن الغرض الأول وراء هذه الكتابات هو تعليم الأسلوب شبه الشعري والاسلوب عند الرافعي هو الذي يظهر الكاتب وبه التمييز بين الكتاب ، كما نراه في كتاباته يكرر ويعيد كثيراً التشبيهات والمعاني والموضوعات نفسها عبر تلك الكتابات كلها : « وليس من شك في أن ذلك علامة فقرٍ ثقافي ، فلقد اقتصر الرافعي على قراءة التراث ، وقراءته لا تمسك أود كاتبٍ يظهر في القرن العشرين ، ولذلك كان الرافعي أديباً مرحلياً ، ولكن يجب أن نقول في نفس الوقت أن الزمن الذي عاش فيه الرافعي ، كان للأدب الكلاسيكي فيه صوله ، وكانت فيه بقية رغبة في تقليد النماذج التراثية الشامخة ، وكان جمهور القراء أميل إلى روح الأدب القديم ، وكان المجددون لا يزالون في كفاحهم دون جمهور عريض يشد أزرهم »[1] .

ولكي نتبين ملامح هذا الأسلوب الذي تميز باللف والدوران حول « لاشيء » ، والغموض الذي مصدره غياب الفكرة . . والمعاناة التي أساسها «الرقص في السلاسل الذهبية» والولادة المتعثرة . . فلنتأمل تعريف الرافعي للبلاغة العربية وكشفه لاسرار الوضع اللغوي «أما الذي عندنا في وجه إعجاز القرآن وما حققناه بعد البحث وانتهينا اليه بالتأمل وتصفح الآراء وإطالة الفكر وانضاج الروية وما استخرجناه من القرآن نفسه في نظمه ووجه تركيبه واطراد أسلوبه ثم ما تعاطيناه لذلك من التنظير والمقارنة واكتناه الروح التاريخية في أوضاع الإنسان وآثاره ، وما نتج لنا من تتبع كلام البلغاء في الأغراض التي يقصد اليها والجهات التي يعمل عليها وفي رد وجوه البلاغة إلى اسرار الوضع اللغوي التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيب حيٍّ من الألفاظ يطابق سنن الحياة في دقة التأليف واحكام الوضع وجمال التصوير وشدة الملاءمة حتى يكون أصغر شيء فيه كأكبر شيءٍ فيه »[2] .

ولكن بالرغم من تلك النزعة الانشائية الطاغية على كتابة الرافعي ، فانه يقرر صراحة أن سر الإعجاز يكمن في النظم من حيث جهاته الثلاث : الحروف ،

---

(١) د. كمال نشأت : مصطفى صادق الرافعي ، ص ١٠٣ .
(٢) الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، الطبعة الثانية (١٩٢٦) ، ص ١٥٤ .

والكلمـات ، والجمل ويخلص إلى أن الكـلام البليغ هـو كلام : « مسـدد اللفظ محكم الـوضع جـزل التـركيب متنـاسب في تـأليف الكلمـات . . واضـح الصلة بـين اللفظ ومعناه »(١) .

وقـد تلمس بعض التشابـه في تفسيري الـرافعي والجرجـاني للبلاغـة العربيـة ، ولكن ذلك يبدو ـ لنا ـ أمراً تعسفياً شديداً ، . فلقد كانت نظرية الجرجـاني في البلاغـة موضع أخذ ورد عند كثير من الباحثين العرب المعـاصرين ، وهي تحتـاج حتى عند من يفسرها من الوجهة النفسية إلى نظر ومناقشة : « نظرية عبد القاهر في أمر اللفظ والمعنى تحتـاج إلى نظر ومنـاقشة ، ويتلجلج في بعض جـوانبها شيء من الغمـوض والتنـاقض والإسراف »(٢). وإذا كان الجرجاني عند الأستاذ محمـد خلف الله : « لا يفتأ يـدعوك بـين لحظة وأخـرى إلى تجربـة الطريقـة النفسـانيـة التي يسميهـا المحـدثـون « الفحص الباطني » .

وذلك أن تقرأ الشعر وتراقب نفسك عند قراءته وبعـدها . . . وتحـاول أن تفكر في مصادر هذا الاحسـاس »(٣)، ومهما يكن من الأمـر فإن معـالجة الجـرجاني لـطريقة « نظم الكلام وترتيب معانيه وما يعـرض لها من تقـديم وتأخـير ، ذكر وحـذف وفصل ووصل ، وقصر واختصاص . . . الخ محاولاً في ثنايـا كل ذلـك أن ينقل الإهتمـام من جـانب اللفظ إلى جانب المعنى ، . . ومنبهـاً إلى أن الألفاظ لا تتفـاضل من حيث هي الفـاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفـردة ، وإنمـا تثبت لهـا الفضيلة وخـلافهـا في مـلاءمة معنى اللفـظة لمعنى التي تليها ، أو مـا أشبه ذلـك ، ممـا لا تعلق لـه بصـريـح اللفظ »(٤) ثم ينتهي الجرجاني إلى أن « الجمال ليس في اللفظ ولا في المعنى ، وإنما هـو في نـظم الكلام ، أي في الأسلوب ، ثم يحـاول بعـد ذلـك أن يبـين فيم يكـون جمـال الأسلوب وروعتـه فيدرس (الجملة) بـالتفصيل ، منفـردة ومتصلة ، فيضطره البحث إلى الكلام على أهميـة حروف العـطف ، وقيمة الإيجـاز والإطناب ، وضـرورة مطابقـة الكلام لمقتضى الحال وبذلك يضع أسس علم (المعاني المشهور)»(٥).

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٤٥ .
(٢) محمـد خلف الله : من الوجهـة النفسية في دراسـة الأدب ونقده . مـطبعة لجنـة التـأليف والنشـر والترجمة . القاهرة ١٩٤٧ . ص ٧٧ .
(٣) المرجع نفسه ص ٩٤ .
(٤) المرجع نفسه ص ٧٧ .
(٥) د. طه حسين : تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر مقدمة كتاب قدامة بن جعفر : =

ولكن إذا كان الجرجاني يعود بفكره النظم إلى تآخي معاني النحو على أن يشمل (النحو علم المعاني وأن يعدو الصحة اللغوية إلى الجودة الفنية) (١).

فإن الرافعي يرى أن تراكيب الكلام تتبع عادة تراكيب المزاج الإنساني ، وهو بذلك ينحو بنظرية النظم نحواً لا نفسياً فحسب بل نحواً فسيولوجيا. (فقد ثبت لنا من درس أساليب البلغاء وتردد النظر في أساليب اختلافها ، وتصفح وجوه هذا الاختلاف ، وتعرف العلل التي أثرت في مباينة بعضها لبعض من طبيعة البليغ وطبيعة عصره أن تركيب الكلام يتبع تركيب المزاج الإنساني ، وإن جوهر الإختلاف بين الأساليب الكتابية في الطريقة التي هي موضع التباين لا في الصنعة كالمحسنات اللفظية ونحوها ـ إنما هو صورة الفرق الطبيعي الذي به اختلفت الأمزجة النفسية بعضها عن بعض على حسب ما يكون فيها أصلا أو تعديلا كالعَصَبِّي البحت ، والعصبي الدموي وغير ذلك مما هو مقرر في الفروع الطبية » (٢). وها نحن نلمس مرة أخرى عمق تأثير المفكرين الشوام بنزعتهم الفسيولوجية والبيولوجية على منهج الرافعي في تاريخ الأدب العربي ، . ومن المعروف أن علم النفس الفسيولوجي : « هو علم نابع من الاتجاه المادي الذي يبحث عن أصل النشاط النفسي في الجسم ، وكان من رواده هارتلي الذي اهتم بايجاد المراكز العصبية المسؤولة عن النشاطات النفسية » (٣). على أن فكرة « الأنماط المزاجية » في حد ذاتها ، قد نبذت كفكرة عتيقة منذ أمد بعيد . فقد « أصبح علم النفس الطبي(*) يفرق بين أضرب متنوعة من الأنماط المزاجية مسترشداً بالمشاهدة الكلينيكية ، . وقد ذهب الناس من زمن بعيد إلى أن المزاج يعتمد إعتماداً خاصاً جداً على بنية الجسم فكان المذهب العتيق بالاخلاط **Houmours** يذهب إلى وجود أربعة أنماط رئيسية للمزاج ترتبط باخلاط البدن الأربعة التي كان السالفون يفترضون وجودها ، وكانوا يرجعون التنوع الخاص في المزاج الذي يبدو في أي فرد من

نقد النثر . تحقيق د. طه حسين . عبد الحميد العبادي مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٣٨ . ص ٣٠ .

(١) د. محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب دار مصر للطباعة والنشر ، (بدون تاريخ) ص ١٢٩ .

(**) حقق الباحث العراقي الدكتور أحمد مطلوب نسبة هذا الكتاب من جديد ونسبه إلى (اسحق بن إبراهيم بن وهب » ونشره مع السيدة خديجة الحديثي تحت عنوان « البرهان في وجوه البيان » مطبعة العاني . بغداد ١٩٦٧ . Psychiatry .

(٢) الرافعي : إعجاز القرآن ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد فائق : مدخل إلى علم النفس . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦ . ص ٤٣٨ .

الافراد إلى تغلب أحد تلك الاخلاط أو الآخر عليه . مثال ذلك أن المزاج الدموي كان ينسب إلى تسلط الدم على البلغم وعلى ضربي الصفراء والسوداء . وهذا المذهب قد نبذ منذ أمد بعيد »[1] .

٢ ـ المعركة بين القديم والجديد :

لقد كانت الخطة التي وضعها الرافعي لتناول تاريخ آداب العرب ، خطة شبه شاملة حيث نراه يطمح في درس كامل لهذا التاريخ حسب تطور الظواهر والفنون الأدبية دراسة لا تخضع نفسها للقسمة الزمنية أو لتطور العصور السياسية في التاريخ العربي . ولكن الرافعي لم يطبع من كتابه سوى جزءين اشتمل الجزء الأول منه على بابين تناول في الأول منها تاريخ اللغة ونشأتها وتفرعها وما يتصل بذلك ، وخصص الجزء الثاني لتاريخ الرواية ومشاهير الرواة ويحتوي الجزء الثاني على الباب الثالث من الخطة العامة للكتاب وكان موضوعه كما سبق أن رأينا بيان إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، وهو الذي أسماه في طبعته الثانية (١٩٢٦) « إعجاز القرآن » .

ولقد ألف الرافعي كتابه عن تاريخ آداب العرب ، بناءً على إعلان من الجامعة المصرية في عام (١٩٠٩) عن رغبتها تأليف كتاب في تاريخ الأدب ، وحددت مدة سبعة أشهر وجائزة للكاتب الفائز قدرها مائة جنية ، ولما لم يتقدم أحد من الكتاب في موعد المسابقة بعمله ، عادت الجامعة فمدت الأجل الى سنتين ، ورفعت الجائزة إلى مائتي جنيه . ولم يوفق الرافعي في الحصول على جائزة الجامعة ، من الناحية المادية وإن نال تقدير بعض الأوساط العلمية والثقافية ، فكتب لطفي السيد مقالا في « الجريدة » عن الجزء الأول من كتاب الرافعي يقول فيه « قرأنا هذا الجزء ، فأما نحوه فعليه طابع الباكورة في بابه ، يدل على أن المؤلف قد ملك موضوعه ملكاً تاماً ، وأخذ بعد ذلك يتصرف فيه تصرفاً حسنا وليس من السهل أن تجتمع له الاغراض التي بسطها في هذا الجزء ، الا بعد درس طويل ، وتعب ممل ، وأما أسلوب الرافعي في كتابته فانه سليم من الشوائب الأعجمية التي تقع لنا في كتاباتنا ، نحن العرب المتأخرين ، فكأني وأنا أقرؤه ، أقرأ من قلم المبرد في استعماله المساواة ، والباس المعاني ألفاظا سابغة مفصلة عليها . . »[2] كما كتب طه حسين في

---

(١) زانجول (أ. ل) : مدخل إلى علم النفس الحديث : ترجمة عبد العزيز جاويد ، المطبعة النموذجية ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٧٧/٢٧٨ .

(٢) لطفي السيد : المنتخبات جـ ١ دار النشر الحديث ١٩٣٧ ص ٢٨٩ والمقال نشر في ١٨ مارس ١٩١٢ بالجريدة .

عام (١٩٢٦) في كتابه «في الأدب الجاهلي» يشيد ببعض الجوانب العلميه الأول من كتاب الرافعي وخاصة ما يتعلق بتأثير القصص في نحل الشعر وهي ناحية « لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد استثني منهم الا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في نحل الشعر واضافته إلى القدماء كما فطن لاشياء أخرى قيمة ، وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب »[1] .

ولكن هذه المجاملة اللطيفة لم تقف حائلاً دون نشوب المعركة بين القديم والجديد في ساحة النظر حول مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي الحديث .

٣ ـ الأسس النظرية للصراع بين مناهج القدامى والجدد في الأدب العربي الحديث .

ولقد عدّ طه حسين في « حديث الأربعاء » الرافعي من أنصار المذهب القديم ، وكشف عن موقف أنصار القديم من تطور الحياة الأدبية والفكرية العربية وخشيتهم على القرآن الكريم واللغة العربية من أن يصيبها من المذهب الجديد بعض الشر . . يقول طه حسين « والأستاذ الرافعي كغيره من أنصار المذهب القديم ، مشفق كل الاشفاق على القرآن الكريم وعلى الاسلام، أن يصيبهما من المذهب الجديد شر، ونظن أننا ونحن من أنصار المذهب الجديد ، نستطيع أن نفهم القرآن الكريم ونذوقه ، كما يفهمه الأستاذ وأصحابه ويذوقونه ، ذلك أن مذهبنا الجديد لا يقتل اللغة ، ولا يصرف الناس عنها ، ولا يغير من أصولها وقواعدها ، وإنما يريد أن تكون اللغة حية نامية ، ومن ذكر الحياة والنمو فقد ذكر التطور ، ومن ذكر التطور وآمن به فهو من أنصار المذهب الجديد »[2] .

ولم تكن المعركة بين القديم والجديد مقتصرة عند حد الخوف على التراث الثقافي العربي والجمود عليه بل تعدى ذلك الأمر ، إلى الاختلاف في النظر إلى الحياة الثقافية الغربية والحكم عليها .

ويقول طه حسين « ومما يحسن أن ننبه إليه الأستاذ الرافعي ، في رفق ولين أيضاً ، أنه يسرف في سوء الظن بأوروبا وأمريكا ، وفي سوء الحكم عليهما ، ولعل مصدر ذلك أنه يقرأ لغة أوروبا وأمريكا ولا يفهمها ولا يذوقها ، فهو يخطىء في الحكم

---

(١) طه حسين : في الأدب الجاهلي دار المعارف بمصر (١٩٦٢) ص ١٤٨ .

(٢) طه حسين : حديث الأربعاء جـ ٢ . دار المعارف بمصر ١٩٦٠ هـ ص ٢٥٩ .

على أوروبا وأمريكا ، وهو مسرف حين يظن « أن في أوروبا وأمريكا من الغفلة مذهباً ، من الرقاعة مذهباً ، ومن تسفل الشهوات مذهباً ، ومن الجنون مذهباً ، ومن كل شذوذ مذهباً ، ومن غير المذهب مذهبا »(١) .

ولقد شملت المعركة بين القديم والجديد كذلك نقد الأساليب الكتابية وطرق التفكير ، فأسلوب الرافعي عند طه حسين « ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة ، ولا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي ولا سيما في مصر تغيراً شديداً » (٢) .

ويصف طه حسين أسلوب الرافعي في كتابه « رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب » بقوله : « إن كلَّ جملة من جمل هذا الكتاب تبعث في نفسي شعوراً قوياً مؤلما بأن الكاتب يلدها ولادةً ، وهو يقاسي في هذه الولادة ما تعانيه الأم في آلام الوضع ، ولو أنه ظفر بعد هذه الآلام بما تظفر به الأمهات بعد آلام الوضع ، لقلنا آلام قيمة لها نتائجها الحسنة ، وآثارها الخالدة ، ولكنه لا يظفر من هذه الآلام بشيء » (٣) .

ويصف الرافعي في بعض رسائله ، اتجاه الدكتور طه بقوله « هذا الرجل في باب القديم والجديد « مصلحة تنظيم كاملة » ومع ذلك فقد ترجم مائة رواية فرنسية ولم يضع واحدة عربية ، وانتقد مائة شاعر ولم ينظم قصيدة ، وتطاول على مائة كاتب ولا تعرف له قطعة بليغة ، فأين الجديد في مثل هذا إلا أن يكون هذا الجديد هو النقل والسرقة والجرأة على ما يحسن وما لا يحسن(٤) .

ويعترف الرافعي بأنه يريد إقامة الثورة على الجامعة المصرية ذاتها لا على شخص طه حسين ، ويقول حول انتظاره لظهور كتاب « في الشعر الجاهلي » في كتاب مستقل « وسأنتظر ظهور كتاب الشعر الجاهلي واكتب فيه إن شاء الله صفحة أدبية في كوكب الشرق نوفي فيها هذا(*) حسابه ونحرج الجامعة أشد احراج لأني أريد اقامة الثورة عليها هي](٥) .

(١) المرجع نفسه ص ٢٥٨ .
(٢) طه حسين : حديث الأربعاء ، دار المعارف بمصر (١٩٤٥) (ج ٣) ص ٧٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٢٢ .
(٤) الرافعي : من رسائل الرافعي : ص ١٢٢ .
(٥) المرجع نفسه : ص ١٤٨ .
(*) يقصد طه حسين .

ولكن هل يمكننا أن نعد الرافعي (ممثلاً للمدرسة القديمة)[1] في مناهج تاريخ الأدب العربي وأن نعد نقده الأدبي « مساجلات هي أدخل في باب المعارك الكلامية منها في باب النقد بمعناه العلمي »[2] .

وبالرغم من أن الرافعي يعتبر الأصول الأربعة التي عدها ابن خلدون لفن الأدب في مقدمته وهي « أدب الكاتب لابن قتيبة ، الكامل للمبرد ، البيان والتبيين للجاحظ ، النوادر لأبي علي القالي » صالحة لعصرنا بل أنها لم توضع إلا لزمننا هذا . . إلا أن الرافعي قد فطن إلى أشياء أخرى قيمة في تاريخ الأدب العربي ، فطن إلى خصوبة دراسة تاريخ الأدب على حسب القسمة الفنية لا على مجرد القسمة الزمنية وتتبع العصور السياسية وإن كان لم ينته من الخضوع للقسمة الزمنية بصورة تامة ، ولقد فطن الرافعي أيضاً إلى أثر القصص في انتحال الشعر واضافته إلى القدماء ، وإلى أثر قانون أو ناموس النشوء والإرتقاء في اللغة وإلى صلة التراكيب اللفظية بالمزاج الإنساني حسب ما يقرره علم النفس الطبي .

فالرافعي بمنهجه في تاريخ الأدب العربي يمثل لنا ـ أيضا ـ ذلك النزاع بين القديم والجديد ، وهي المشكلة المتجددة دائماً في كل عصر من عصور التاريخ الأدبي ، وإن كان الرافعي ينزع نحو دراسة الأدب العربي حسب القسمة الفنية لا حسب القسمة السياسية ، على أن هذه القسمة الفنية لتاريخ الأدب العربي قد أخذت تتصل ببعض المفاهيم الخاصة بعلم النفس الطبي ، كبيان الصلة بين التراكيب الفنية البلاغية وبين طبيعة المزاج الانساني ، كما أن تلك القسمة الفنية أو العلمية قد أخذت تُخضع علم اللغة لناموس النشوء والإرتقاء .

ولنتأمل الآن موقف الرافعي بين القديم والجديد في مناهج تاريخ الأدب العربي بالنظر في قوله حول الأصول الأربعة التي عدها ابن خلدون لفن الأدب . يقول الرافعي « أدب الكاتب لابن قتيبة من الدواوين الأربعة التي قال ابن خلدون فيها من كلامه على حد علم الأدب ، «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي : أدب الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب الكامل للمبرد ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي ، ما سوى

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة : باشراف محمد شفيق غربال . دار القلم ومؤسسة فرانكلين . القاهرة ١٩٦٥ ص ١٨٥٥ .

(٢) د . كمال نشأت : مصطفى صادق الرافعي ص ١٢٦ .

هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها » وقد يظن أدباء عصرنا أن كلمة ابن خلدون هذه كانت تصلح لزمنه وقومه ، وأما تلك الكتب فأنا أحسبها لم توضع إلا لزمننا هذا ، ولادبائه خاصة ، وكأن القدر قد أثبت ذلك القول في مقدمة ابن خلدون لينتهي بنصه إلينا فنستخرج منه ما يقيمنا على الطريقة في هذا العصر الذي وقع أدباؤه في متسع طويل من فنون الأدب ومضطرب عريض من مذاهب الكتابة وأفق لا تستقر حدوده من العلوم والفلسفة »[1] .

هذه بعض ملامح الموقف التقليدي للرافعي بالنسبة لمناهج دراسة الأدب العربي وأحسبها واضحة الدلالة. ولكن إذا تأملنا قوله في الباب السادس من الجزء الثالث من تاريخ آداب العرب ، حول صلة لغة الشعر الجاهلي بواقع المجتمع العربي القديم فإننا نستشف من ذلك القول مدى المام الرافعي بنظرية أو ناموس الإرتقاء ، بالنسبة للغة الشعر الجاهلي ، فهو يقول حول صلة اللغة بالمجتمع في خلال حديثه عن « خشونة الشعر الجاهلي » « ليس الذي نجده نحن في شعر الجاهلية من جفاء المعنى وخشونة اللفظ وعثرة بعض الأساليب مما كانوا يجدونه هم أو يأخذونه على أنفسهم ، فإن الألفاظ صورة معنوية من الإجتماع ، وإن الزمن يفعل في احالة هذه الألفاظ من مدلولاتها ما تفعل أطوار العمر في معاني النشأة فالشباب فالكهولة ، ولما كانت ألفاظ اللغة لا تؤدي أكثر من الصور ، ومعاني منتزعة من حياة أهل تلك اللغة المبنية على مصطلحات ومواصفات مألوفة بينهم، كان تبدل هذه الحياة بما يصور الاجتماع من الأسباب الكثيرة ذاهباً بحقائق تلك الألفاظ ، إذ يعطيها صوراً ومعاني معدومة أو معلومة علماً تاريخياً لا سبيل معه إلى تحقيق الوصف بالمشاهدة أو بالعادة والألفة ونحو ذلك ، فمن ثم تنزل الألفاظ منزلة الغريب ، ويغرق بعضها في الغرابة إذا انعدمت صورته الذهنية من الإجتماع ، فيجري مجرى الألفاظ المماتة »[2] ـ.

ولا يطبق الرافعي « ناموس النشوء » على علم اللغة فحسب بل نراه ينحو هذا المنحى في حديثه عن « الصناعات اللفظية » التي أولع بها المتأخرون في النظم والنثر ، « مَرَبَك من أمر الصناعتين في النظم والنثر ما تستخرج منه تاريخ الارتقاء في الكلام وتعرف به مدلوله ، إذ يعطيك من حوادثه الأدبية ما تعطيك الحوادث المادية من القياس تضبط به النتائج وتجتمع الحدود ، ولا بد لمن أراد أن يستقرىء حوادث

---

(١) الرافعي : وحي القلم ج ٣ ص ٤٠٧ .

(٢) الرافعي : تاريخ آداب العرب الجزء الثالث ص ٢٥٧ .

الإنحطاط من معرفة تاريخ الإرتقاء لأنه ضد معلق على ضده ، فلا تنحط الأمة حتى تكون قد ارتقت والارتقاء في كل شيء انما تغير في مادته على مقادير تعطيه من القوة بنسبة الزيادة في ذلك التغير في مجموعه ، فالطفل يرتقي بتغير مادة جسمه إلى مقادير القوة حتى يصير رجلا ، ولكن إذا أخذ جسمه في النماء والزيادة وأخذت حاسة من حواسه في النقص والانحطاط ، لم يكن ذلك النماء في مجموعه ارتقاء مطلقا بل احتاج إلى أن يفصل فيه(*) . وكذلك الشأن في هذه الصناعات الأدبية ، فإنها ليست في مجموع اللغة ارتقاء ولا إنحطاطا ، وإنما يوصف كل جنس منها بأثره ، فإنك إذا نظرت إلى أيّ من أنواع البديع ما يورث في اللغة حسناً في الالفاظ وحلاوة في مخارج الكلام لم يجز لك أن تعدها في اللغة إلا من أسباب الإرتقاء ، لأن اللغة لم تقع لأهلها على الكفاية في كل شيء ، وإنما سبيلها تحول المادة وتغير القوة في كل عصر »[1] .

ونخلص من ذلك كله إلى أن منهج المرحوم الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في تاريخ آداب العرب هو المنهج التقليدي الذي يعتمد على بعث التراث العربي مع المام ما ببعض المعارف العصرية ، وخاصة نظرية التطور أو ما كان يطلق عليها « ناموس النشوء » وهي النظرية التي كانت قد تغلغلت في الثقافة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر عن طريق المفكرين المهاجرين الشوام ، ولقد كان الرافعي على صلة عميقة ببعض هؤلاء المفكرين العرب وخاصة أولئك الذين أخذوا في تطبيق « ناموس النشوء على نشأة اللغة العربية وتطورها . كالدكتور يعقوب صروف ، على أن الرافعي بحكم ثقافته العربية التقليدية الأصيلة ، قد قَصر تطبيق هذه النظرية على تلك المخلوقات المعنوية » أي الألفاظ . . وظل موقفه من اللغة موقفاً ذاتياً أو نفسياً بحتاً .

وعلى ذلك يظل جوهر منهج الرافعي في تاريخ آداب العرب تقليدياً ، وإن كانت هناك بعض مظاهر التجديد طافية على الشكل الخارجي لهذا المنهج ، ومن تلك المظاهر ما فطن إليه الرافعي من خصوبة تناول تاريخ آداب العرب على حسب تطور الظواهر والفنون الأدبية كل فن أو ظاهرة على حدة ، منذ نشأتها إلى تاريخ إنحطاطها ، وكذلك ما فطن إليه من أثر القصص في نحل الشعر القديم ، وإن ظل متمسكا بالمفهوم التقليدي للرواية العربية معتبراً أن الشك المنهجي في الرواية العربية هو من باب نقض التاريخ العربي كله .

---

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب : الجزء الثالث ص ٣٧٠/٣٧١ .

(*) يا له من حس نظري عميق وإن كان ما زال يسبح في عالم التجريد المطلق . وأنظر حول هذه الجدلية في مجال الدراسة الأدبية دراسة استاذنا الراحل الكريم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهواني : ابن سيناء الملك ومشكلة العقم والإبتكار في الشعر ط ١٩٦٢ .

الجزء الثالث

في المناهج الأدبية الحديثة

القسم السادس : عبّاس محمود العقاد والمنهج النفسي

القسم السابع : طه حسين والمنهج التاريخي المقارن

القسم الثامن : سلامة موسى والمنهج الاجتماعي

القسم السادس

العقاد والمنهج النفسي

الفصل الحادي عشر : المنهج النفسي بين الأصالة والمعاصرة .

١ ـ الأسس النظرية للمنهج النفسي .

٢ ـ العبقريات ودور الفرد في التاريخ .

٣ ـ علم اللغة والنسق الشعري .

الفصل الثاني عشر : المنهج النفسي والصورة الأدبية :

١ ـ مفهوم البيئة الثقافية للأديب .

٢ ـ المنهج النفسي ونظرية خصائص الجنس .

٣ ـ العصر والموهبة الفردية .

٤ ـ النرجسية ومشكلة أبي نواس .

الفصل الثالث عشر : المنهج النفسي في دراسة الأدب الحديث .

١ ـ الشعر والثورة .

٢ ـ الشعر والشخصية .

٣ ـ العقاد والأدب العالمي .

الفصل الرابع عشر : الإطار الحضاري للحركة الرومانتكية : الأوروبية والعربية .

١ ـ الثورات الأوروبية الثلاث والحركة الرمانتيكية .

٢ ـ المؤثرات الالمانية في الرومانتيكية الانجليزية خاصة والأوروبية عامة .

المنهج النفسي بين الأصالة والمعاصرة

١ - الأسس النظرية للمنهج النفسي عند العقاد :

لقد حاولنا في الجزء الثاني من هذه الدراسة أن نتعرف على منهج مدرسة أدبية ، وهي المدرسة التي أطلقنا عليها اسم مدرسة « بعث المناهج التقليدية » في تاريخ الأدب العربي .

وحيث أننا نلتزم في خطة دراستنا هذه ، بدراسة مناهج الحركات الأدبية الكبرى في أدبنا الحديث ، لا مجرد دراسة اتجاهات فكرية لافراد باعينهم ، فإننا سنختار « العقاد » كممثل لمدرسة أدبية وهي المدرسة التي اشتهرت في أدبنا المعاصر باسم « مدرسة الديوان » أو « جماعة الديوان » .

والتي كان من المع روادها كل من : عباس العقاد وعبد الرحمن شكري ، وإبراهيم عبد القادر المازني ، والعقاد هو بدون شك ، أكبر ممثل لإتجاه جماعة الديوان من الناحيتين : الفكرية والأدبية ، لذلك كان ممثلاً لهذا المنهج في دراستنا لتلك المدرسة الأدبية دون غيره ، حيث أن العقاد هو الذي أعطى لنا الصيغة النهائية للمفاهيم الأدبية والنقدية لجماعة الديوان .

لقد تعرضنا في الجزء الأول والخاص بمراحل تطور الفكر العربي الحديث بمصر لحياة ومباديء محمد عبده ، ورأينا كيف انقسم الفكر العربي بمصر بعد وفاة الأستاذ الإمام إلى جناحين وهما الجناح الممثل للنزعة العقلانية ، وهعو الذي تزعمه فيها بعد لطفي السيد ، والجناح الوجداني وهو جناح الفكر الذاتي الذي لم يستطع أن يتخلص تماما من بقايا الصيغة الصوفية في فكر محمد عبده . ولقد سبق أن أشرنا إلى إنتهاء

الاستاذ عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) إلى هذا الجناح الفكري ، الذي تمتزج فيه الفلسفة بالتصوف ، أو بعبارة ادق ، يمتزج فيه المنهج العقلي بمنهج « الحدس » Intuition وهو المنهج الذي يقر بامكانية معرفة الحقيقة بطريقة مباشرة .

وإذا كان محمد عبده قد وصل في عام (١٨٧٥) إلى درجة عالية من النضج الفكري كما يتضح لنا من شرحه « على العقائد العضدية » لعضد الدين الأيجي ، فما كان منه إلا أن يخضع منهج الحدس للمناقشة والنقد ، وهو يرفض صراحة قيمة هذا المنهج من الناحية العلمية ويصفه بأنه « دأب أرباب الكسل والجهالة » : « قد يقع الإشتباه بين العلم اليقيني الحاصل من سرعة الإنتقال ، الملحق ببديهة الفطرة حيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معاً ، أو من قبيل الحدس ، وبين ما تتعوده النفوس من عقائد الأباء والأمهات ، والعشائر فإنه قد يدعي فيه البداهة كما هو دأب ارباب الكسل والجهالة ، ويظهر ذلك بالإمتحان للنفس ، فإن عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الإلتفات ، بدون أن تلحظ السبب ، فذلك هو التعود ، وإن كان يلحظ السبب الحقيقي ، فذلك هو الفطرة السليمة ، فاياك واياك أن تجعل العجز فطرة »[1] .

وعلى أية حال ، فإن صلة العقاد بفكر محمد عبده ، قد ارتبطت أيضاً بعلاقة العقاد السياسية بسعد زغلول تلميذ الأستاذ الامام . فلقد نشأ العقاد سعدياً مغرقاً في السعدية ، ووفدياً مغرقاً في الوفدية ، وإن كان العقاد يؤكد على أن اتصاله بسعد زغلول كان نتيجة لتأثره واعجابه بالشيخ محمد عبده . لا العكس « وأحسب أن توقيري للشيخ محمد عبده بل اعجابي به هو الذي جعلني من أنصار الإستقلال المصري ولم يجعلني من أنصار السيادة العثمانية التي كانت مذهباً شائعاً . في عهد مصطفى كامل ومن نحى نحوه في الوطنية ، وهو الذي جعلني من أنصار سعد قبل أن يتقدم للزعامة باكثر من عشر سنوات[2] ، ومما يذكره العقاد عن علاقة سعد زغلول بكل من جمال الدين ومحمد عبده قوله : « لقد كان محمد عبده أستاذاً لسعد في الدرس وقدوة له في الخلق ، وكان سعد يدين له بالأستاذية ويكتب إليه بعد نفيه إلى سورية في اعقاب الثورة العرابية كتابة التلميذ الأمين إلى الأستاذ الموقر المعترف له بالفضل »[3]

---

(١) محمد عبده : حاشية على شرح الدواني للعقائد العضوية بتحقيق د . سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده . القسم الأول . ص ٢٠٤ .
(٢) العقاد : علي الأثير . ص ١٣٠ .
(٣) العقاد : سعد زغلول : سيرة وتحية . مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٦ . ص ٦٤ .

وتراه يقول عن علاقة سعد زغلول بجمال الدين الافغاني (وثابر على حضور الدروس بين يدي الشيوخ النافعين من أنصار الجديد فحضر « القطب على الشمسية » وبعض كتب التوحيد على الشيخ محمد عبده ، واختلف إلى مجلس السيد جمال الدين في داره حيث كان يجلس لتعليم تلاميذه بعد أن حيل بينه وبين حلقات الجامع ، ويروى أنه قال بعد أن رأى السيد جمال الدين لأول مرة : «هذا بغيتي ! »[1] .

ويبدو من مراسلات سعد زغلول إلى محمد عبده اثناء نفيه إلى بيروت أنه كان يتعلق به من حيث هو مرشد.سياسي اكثر من تعلقه به كمفكر وفيلسوف للحكمة المشرقية فهو يكتب إليه ليرشده إلى الطريق الذي يمكنه أن يسلكه تجاه المجتمع الذي اختبره الاستاذ الامام . . يقول سعد في خطاب له إلى محمد عبده ببيروت « مولاي : ذكرت لحضرتك أن الضعف ألم بفكري فبالله الا ما قويته بتواصل المراسلة ، غير تارك فيها ما عودتنا على سماعه من النصائح والحكم التي نهتدي بها إلى سواء السبيل ونتمكن بها من السير في العالم المصري الذي اختبرت حقائقه ، وعرفت خلائقه وما يناسبها من ضروب المعاملة ، وفقنا الله لمتابعتك »[2] .

وسواء أكان تأثر العقاد بفكر محمد عبده عن طريق سعد زغلول، أم عن طريق تأثره المباشر بفكر الأستاذ الامام فإن ما يعنينا هنا هو تحديد المرحلة الفكرية من تطور محمد عبده ، والتي تأثر بها العقاد اكثر من سواها ، وتعتقد أن مرحلة التصوف الممتزج بالفلسفة ، أو بعبارة ادق التصوف الفلسفي ، كانت اكثر تأثيراً في المجرى الفكري العام للعقاد .

ويذكر العقاد قول محمد عبده إلى الفيلسوف الانجليزي « سبنسر » في رأي بعض المتصوفة ومذهبهم في الوجود ، وهو رأي كان محمد عبده يميل إليه ، وهو أيضاً الرأي « الذي ارتاح إليه « سبنسر » حين سأله عن العقيدة الاسلامية في الاله، فإنه ذكر له عقيدة أهل السنة وعقيدة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ثم ذكر له أن بعض المتصوفة الاسلامية يعتقدون أن الله وجود محض وليس بشخص ، فبدا على الفيلسوف الانجليزي أنه ارتاح إلى هذه العقيدة ، ويبدو اليوم أنها العقيدة التي يرتاح اليها كبار المفكرين الغربيين ومنهم اينشتين صاحب الفلسفة النسبية »[3] .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٦٢ .
(٢) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ج ١ مطبعة المنار بمصر ١٩٣١ ص ٢٧٦ .
(٣) العقاد : محمد عبده ص ٢٠٣ .

ويعود الفضل إلى العقاد في ربطه بين بعض آراء محمد عبده في التصوف والتوحيد وبين آراء بعض المفكرين الغربيين في علم « ما وراء الطبيعة » ، فعلى سبيل المثال ، نجد العقاد يربط بين رأي محمد عبده في مسألة الصفات الالهية ورأي الفيلسوف الالماني « كانت » Kant في العلاقة بين جوهر الأشياء وظواهرها . ويذهب محمد عبده إلى أنه إذا جاء الشرع بصفات غير مستلزمة عقلاً فلا يحق للفيلسوف أن يرفض صفة من الصفات التي لا يمنع العقل نسبتها إلى الكمال المطلق فلا معنى للجدل في بيان « جوهر » أو ما يطلق عليه محمد عبده اصطلاح « كنه الشيء » ـ هذه الصفات ، لأن العقل الإنساني لا ينفذ إلى « كنه » شيء من الأشياء ، فضلاً عن «كنه» الوجود الأوحد. أو كما يعبر في رسالة التوحيد «إذا قدرنا عقول البشر قدرها وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حساً كان أو وجدانا أو تعقلاً ثم التوصل بذلك إلى معرفة منشئها وتحصيل كليات لأنواعها والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها أما التوصل إلى « كنه » حقيقة ما فيها لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو ما تركبت منه وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة ، وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه واثاره ، خذ اظهر الأشياء واجلاها كالضوء قرر الناظرون فيه أحكاماً كثيرة فصلوها في علم خاص ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكنه معنى الاضاءة نفسه وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان »(١) . ويعلق العقاد على هذا الرأي بقوله « وللاستاذ الامام في ذلك رأي كرأي الفيلسوف الالماني عمانويل كانت في استحالة العلم بالشيء في ذاته Nomena ووقوف العلم الانساني عند الظواهر Phenomenon مع التعبير عن هذا الفارق باصطلاح الأقدمين : وهو الفرق بين الكنه والعوارض »(٢) .

ويأخذ العقاد برأي محمد عبده ، وكذلك برأي الفيلسوف الألماني « كانت » . في استحالة العلم بالشيء في ذاته ، « إن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذي ليست له حدود ، وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون ، وكيف يفعل ، وكيف يريد»(٣) .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ط ١ المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٤ هـ ص ٣٥/٣٤

(٢) العقاد : محمد عبده ص ١٩٩ .

(٣) العقاد : الله : دار المعارف بمصر . الطبعة الثالثة ص ٢٩٤ .

ويـرتبط هـذا المـوقف الفلسفي بـالقـول « بنفي العـلاقـات المـوضـوعيـة » أو « القـانـون » المـطرد في الـطبيعـة ، أي مـا يسمى بـالحتميـة العلميـة الحـديثـة « Determination » ويعتمد العقاد في ذلك على نظريات العالم الدانماركي « تيلزبوهر » والعـالم الجرمـاني « أوجست هيـزنبرج » والعـالم الفيـزيـائي السـير اونجتـون . . وهي نظريات ميتافيزيقية حاول بعض علماء الطبيعة أن يتجاوزوا بها أزمة الفيزياء الحديثة ، والحقيقة أن علم الطبيعة المعاصر قد مر بأزمة عنيفة في مطلع القرن العشـرين ، وذلك إثـر اكتشاف امكانية تحطيم الذرة ولقد دفعت تلك الإكتشافات العلمية ، العلماء المشار إليهم فيما سلف ، للقول بتلاشي المادة وعدم خضوعها للحتمية العلمية ، ويشير العقاد إلى بعض تلك الكشـوف بقـولـه : « ثم تقـدمت الكشـوف الـذريـة في أوائـل القـرن العشرين ، فإذا بكشف منها يضرب الحتميةِ ضربةِ قاصمة ، ويفتح الباب واسعاً للقول بالحرية والإختيار وذلك هو الكشف الذي جاء بهِ العالم الـدانماركي تيلزبـوهر صـاحب جائزة نوبل للعلوم في سنة ١٩٢٢ ، فمن المعلوم أن الذرة قـد وصفت في أقوال العلماء بأنها منظومة كالمنظومة الشمسية تشتمل على نواةِ كالشمس وكهارب تدور في تلك النواة كـما تدور السيـارات على وجـه التمثيل والتقـريب وأن الإشعاع إنمـا يحدث من إنتقـال كهرب من فلك عامل إلى فلك آخر أقـل منه عمـلاً أو أقل منـه في الطاقـة على حسب تعبير الطبيعيين ، فجاء « بوهر » وقرر أن الكهرب ينتقـل من فلك بغير قـانون عـام ، وإن الـوف التنقلات لا يشبـه بعضها بعضـاً ولا يمكن التنبؤ عن وقـوعهاولا عن سبب وقوعها على أي أساس يمكن أن يسمى القانون المعاد »[1] .

والواقع أن الكشـوف العلمية في الفيـزياء الـذريّة قـد تجاوزت تلك الأزمـة التي تعـرضت لها في أوائـل القرن العشـرين ، وإذا رجعنا إلى أبسط المـراجـع في الفيـزيـاء الذريّة ، حتى لا نثقل كاهلنا بتفريعات خارجة عن موضوعنا نجـد أن (بنيـان كـل ذرة يحمل في مركزه « نواة » تتكون من بروتونات ، ونيـوترونـات تضمها بعضهـا إلى بعض قوة نووية رابطة قوية كبيرة جداً وتدور الالكترونات في مدارات حـول النواة تمـاما مثلما تدور الكواكب السيارة حول الشمس في نظامنا الشمسي)[2] .

وهذه « القوة النووية الرابطة » هي ما يعبر عنه القانون المطرد المعاد .

---

(١) العقاد : الفلسفة القرآنية : كتاب الهلال العدد (١٣٤) ١٩٦٢ ص ١٦٨ .

(٢) عثماني (أ . هـ) « رئيس وكالة الذرة بباكستان » : في أعمق خفايا المادة : رسالة اليونسكو العدد (٨) اغسطس (١٩٦٩) (الطبعة العربية) ص ٨ .

من هنـا فإن مـا يعتقده العقـاد في استحالـة العلم بالشيء في ذاتـه ، وفي عـدم وجود قانون مطرد معـاد في الطبيعـة ، أن كل ذلـك اثر من آثـار النزعـة الصوفيـة وأن غَلّفت باحدث المباحث الفيزيـائية والميتـافيزيقيـة الحديثـة وهو اعتقـاد يتشابـه واعتقاده بامكانية « النجوى على البعد » أو ما يسمى التلبيثي Telepathy .

وإذا كانت النزعة الصوفية عند محمد عبده ظلت ممتزجة بـالفلسفة الاسـلامية ، فإن نزعة العقاد الصوفية تمتزج هنا لا بالفلسفة الاسلامية فحسب بل بأحدث المذاهب الفلسفيـة الأوروبية ، وخـاصة تيـار الفلسفة المثـالية الالمـانية ، ولا سيـما عند رائـدها الأول : عمانويل كانت ، بـل أننا نـراها تمتـزج بأحـدث المباحث العلميـة في الفيزيـاء الحديثة والميتافيزيقا .

ولكن هل القول بالحتمية ينفي القول بالحـرية والاختيـار ؟ أو بمعنى آخر ، هـل الضرورة تنفي وجود الاختيـار والحريـة ؟ ولا نريـد أن ندخـل في مباحث فيـزيائيـة أو رياضية ، وهي المباحـث التي تؤكد « موضوعيـة المصادفـة أي أن « المصادفـة » لا تنافي الضرورة الموضوعية . ولكن يكفي أن تشير هنا إلى موقف محمد عبده من هذه القضيـة

وهـا هو مـوقفه العقـلاني الذي يقـرر أن القول بـالضرورة لا يعني نفي الحـريـة والاختيار ، . . يقول في شرحه على « العقائد العضدية » : « دوام الفعل ـ أي لـزومه ـ وامتناع الترك ، أو العكس ، أي وجوب التحرك ، وامتناع الفعل ، بسبب أمر مغايـر للذات ، وهو المشيئة ، مثلا لا ينافي الإختيار ، بل الفاعل قـد يختار الفعـل ، ويرضى به ، ومع ذلك يوجبه على نفسه ، بموجب ما ، كتعلقه بغايته الـلائقة ، أو المنـافرة ولا تنافي بينهما . ألا ترى أن العاقل ما دام عاقلاً ، إذا قصـده قاصـد بابـرة ، ليغمز عينـه بها ، فإنه يغمضها ، ولا يتخلف اغماضها عن مشيئتـه ، بحيث لا يمكنه تـركه ، مـع أن الاغمـاض باختيـاره ، لما أنـه بتمـديـد الأعصـاب ، وقبضهـا ، عنـد المقتضى ، بـالإرادة ، وامتنـاع التـرك ، لعلمـه بضـرر التـرك لا ينـافي اختيـاره . . . والتمثيـل للتقريب ، فامثال هذا وجوب بالإختيار ، والواجب بالإختيار ، لا ينافي الإختيار »[1]

---

(١) محمـد عبده : شـرح العقائـد العضديـة : تحقيق سليمـان دنيـا : الشيـخ محمـد عبـده ص ٤٦٠ (القسم الثاني) .

كما لم يذهب محمد عبده إلى نفي القانون المطرد المعاد أو ما يعرف « بالسببية » حيث نراه يقرر صراحة أن العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب .

« وأنا أقول : لا يتصور مبدئية شيء لشيء ، حتى يكون في حقيقة الأول ، أو ما ينتهي إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم إنضمام الثاني إليه في الوجود ، أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الإنضمام ، وإلا لم يكن لصدوره عنه ـ دون غيره ـ مرجح ، فيكون صدوره عنه ، ترجحاً بلا مرجح ، وهو محال ، وإن كان من نفس حقيقة العلة ذلك ولا يمكن الإنفكاك عنه بحال ، فالعالم بحقيقة العلة حق العلم ، لا محالة يعلم المعلول ، للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافاً إلى ذلك المعلول بعلمه لنفس تلك الحقيقة ، فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب فلا معنى للمكابرة بمنعه ، إلا الجهل بحقيقة العلة والمعلول »(1) .

ونكاد نصل الآن إلى لُبّ المسألة الشائكة وهي مدى معرفة « الكنه » أو « الحد » وموقف الأستاذ محمد عبده منها ، صحيح أنه قد نفى امكانية معرفة كنه الأشياء أوحدها في « رسالة التوحيد » ، ولكن ما أن ننتقل معه من دائرة علم التوحيد إلى دائرة علم المنطق ، حتى نراه يقرر صراحة في شرحه لكتاب البصائر النصيرية لعمر بن سهلان الساوي أنه بطريقة الجمع بين كل من :- « البرهان والإستقراء والقسمة يمكننا الوصول إلى « حَدِّ الأشياء » .

« فالموصل إلى الحد في الحقيقة هو البرهان والقسمة والإستقراء تتضافر الطرق الثلاثة في كسبه ، ولكنهم(*) قالوا: إن الحد مفيد للتصور والبرهان ، والقسمة والاستقراء مقيد للتصديق ، فكيف يتيسر التوفيق لوكان البرهان كاسباً للحد ، لهذا حرصوا على أن ينفوا توسط البرهان وما معه في تحصيل الحد وأخذوا يضربون في عماية أضلت عن الغاية المطلوبة للطالب من تحصيل المنطق ، ولو شاءوا لرجعوا إلى ما قرروه من أن الحد الحقيقي يتوقف على التصديق بوجود المحدود وما بينوا به ذلك من أن الحد علم ولن يكون علماً حتى يكون حكاية لمعلوم ولا يكون الشيء معلوماً حتى يكون حقيقة ثابتة ينعكس مثالها إلى الذهن ثم بعد ذلك كانوا ينتقلون إلى أن الوصول إلى « كنة » الحقيقة حتى يكون ما في الذهن مثالاً لذاتها لا لعرضها يحتاج إلى التمحيص بالدليل ، فإذا حصلت عندنا عدة تصديقات نشأ عنها في الذهن عدة تصورات للماهية

---

(1) المرجع نفسه : (القسم الثاني) ص ٤٣٨ .

(*) يقصد المناطقة .

متى رتبت وجمعت على النسق المعروف مثلت الماهية واكتسبنا صورتها الحقيقية »[1] .

ويصل محمد عبده هنا إلى قمة نضجه العلمي ، حيث يقرر إمكانية معرفة جوهر الأشياء بالوسائل العلمية ، وهي الوسائل التي يعتمد عليها العلم الحديث ، وهي الاستقراء والقسمة والبرهان ، إن هذا العقل الكبير يأبى علينا أن نحكم على مواقفه الفكرية حكماً قطعياً ، يتنافى مع تطوره المستمر والخلاق .

٢ ـ العبقريات ودور الفرد في التاريخ :

ولقد سبق أن أشرنا إلى علاقة محمد عبده ببعض المفكرين الغربيين المؤيدين لمذهب بعض المتصوفين الإسلاميين القائلين بوحدة الوجود ، ونعني به الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر ، ومن المعروف أن محمد عبده « قد استكمل ثقافته برحلات عديدة في إفريقيا وأوروبا ، وكان له اصدقاء عديدون ، شرقيون وغربيون ، كما كان يراسل بعض نبهائهم مثل « جوستاف ليبون » « وهربرت سبنسر » و« تولستوي » وقامت بينه وبين « الفرد بلنت » صداقة متينة ، وكان المستشرق البريطاني « ادوارد براون شديد الإعجاب به »[1] .

كما نراه يترجم عن الفرنسية بعد أن تمكن من قراءة وفهم نصوصها بعض كتب « سبنسر » .

« كما نعلم أن الشيخ قد ترجم عن الفرنساوية كتاب « التربية » للفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر ، ترجمة تدل على تمكنه من تلك اللغة »[2] .

وينطلق العقاد في مباحثه الخاصة بالإجتماعيات ، من مفهوم « سبنسر » عن التطور الاجتماعي . وإن كان هذا المفهوم قد اتخذ عند العقاد طابعاً سياسياً يلتقي في النهاية ومبادىء الاشتراكية الفابية . التي تستند من الناحية الفكرية على نظرية التطور كما عممها « سبنسر » في دراسته للحضارة والمجتمعات الانسانية ، وعن « سبنسر » يأخذ بعض قادة الاشتراكية الفابية من أمثال « شو » و« ويلز » وذلك إلى جانب بعض

---

(١) محمد عبده/ شرح البصائر النصيرية للساوي ، مطبعة الصاوي بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ٣٤٧ .

(٢) د . عثمان أمين : رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي ـ (المكتبة الثقافية) القاهرة ١٩٦١ . ص ٤٥ .

(٣)) د . عثمان امين : محمد عبده (سلسلة اعلام الاسلام) مطبعة عيسى الحلبي بمصر ص ١٩١ .

النظريات والمبادىء الاخلاقية الخاصة بفكرة الإنسان السامي أو « السوبرمان » المستمدة أساساً من « نيتشه » وكذلك بعض النظريات الاخلاقية الخاصة بفكرة « البطولة » و« الأبطال » على أنهم صانعو التاريخ ، وهي الفكرة التي ترجع أساساً إلى المفكر الإنجليزي « كارليل » .

وكما قسم « شو » سوبرمانه إلى « البطل العبقري ، والبطل الفنان . . الخ يقسم العقاد أبطاله إلى عبقريات ونوابغ . . وهذه التقسيمات مستمدة اصلاً من « كارليل » في كتابه « الأبطال » ، حيث نراه يقسم البطل إلى : البطل في صورة النبي ، والبطل في صورة القائد والبطل في صورة الفنان . . . الخ والفرق بين بطل « كارليل » ، وبطل « شو » هو الفرق بين النزعة الرومانسية الصوفية عن « كارليل » والنزعة البيولوجية عند « شو » . . المستمدة من « داروين » و« سبنسر » . ويقول العقاد حول ذلك : .

« ولما كان سوبرمان « شو » مزيجاً من المثل الأعلى للبنية البيولوجية ، فوسائله قائمة بيننا في عناصر الحياة الانسانية ، وهي موزعة بين المرأة والبطل العبقري ، ولا سيما العبقري الفنان »[1] .

وقبل تحليلنا للمنهج النفسي أو الذاتي عند العقاد يجب أن نشير إلى أن دراستنا لعبقريات العقاد ، تدخل ضمنا في إطار الأسس النظرية لمناهج البحث في تاريخ الأدب العربي ، وسنكشف عن طبيعة هذا الاتجاه النفسي في منهج العقاد في دراسته للعبقريات الإسلامية وغير الإسلامية . وذلك لأن عبقرياته ليست سيراً بالمعنى التاريخي ولكنها عمل أدبي يخضع لمنهجه النفسي في تأريخ الأدب العربي ، فهو يهدف في دراسته لتلك العبقريات إلى دراسة وتحليل الشخصية الإنسانية من الداخل وهذا في جوهره عمل أدبي :

« عبقريات العقاد ليست سيراً بالمعنى التاريخي المألوف ، وإنما هي صور ، تشخص الملكات والأخلاق ، ولذلك قلما احتفل فيها بالأحداث والوقائع وحتى أرقام السنوات التي ولد فيها أصحاب العبقرية وتوفوا قلما وقف عندها لأنه لا وزن لها في الصورة التي قصد بها إلى رسم المزايا والخصائص الخلقية والنفسية والإنسانية للعبقرية »[2] .

---

(١) العقاد : برناردشو : دار المعارف بمصر . (١٩٥٠) (سلسلة اقرأ ٨٩) ص ١٢٠ .
(٢) د . شوقي ضيف . مع العقاد ص ٨٦ .

فعبقريات العقاد صور أدبية ، خاضعة لمنهجه النفسي في التحليل والعرض والنقد فهو :

(لا يعنى في اكثر الأمر بسيرة من ترجم لهم ، إنما يعنى بتحليل شخصياتهم الانسانية)[1] .

ويبدأ العقاد البحث عن المنهج في : تحليل الشخصيات الإنسانية ، منذ عام (١٩٢٨) ، حيث نقرأ مقالا له كتب في هذا العام تحت عنوان « سير العظماء » يعلق فيه على مناهج الترجمة ، بمناسبة صدور كتاب « حياة المسيح » للكاتب الألماني « اميل لودفيج » ونراه يفضل منهج « لودفيج » في كتابه السير ، وذلك لأنه منهج ينحو بالسيرة نحواً ذاتياً خالصاً ، حيث يعنى بتاريخ العظيم في نفسه ، غير حافل بظروفه الخارجية ، أو كما يعبر العقاد :

« لأن الظروف الخارجية لن تعنينا في شيء إن لم يكن وراءها كشف عن حقيقة نفسية في حياة المترجم له »[2] .

ومن هنا يبدأ العقاد باصطناع المنهج النفسي أو المنهج الذاتي في تحليل شخصية العظماء ، وهو يصرح بأنه يلتزم هذا الاتجاه أو تلك المدرسة في درسه للأدب والتراجم بل والدعوات الفكرية جمعاء ، فالمدرسة التي تقوم على كشف الحقيقة النفسية للعظيم أو الكاتب أو الأديب « هي أقرب المدارس إلى الرأي الذي تدين به في نقد الأدب ونقد التراجم ونقد الدعوات الفكرية جمعاء . لأن العلم بنفس الأديب ، أو البطل التاريخي يستلزم العلم بمقومات هذه النفس من أحوال عصره وأطوار الثقافة والفن فيه ، وليس من عرفنا بنفس الأديب في حاجة إلى تعريفنا بعصره وراء هذا الغرض المطلوب ولا هو في حاجة إلى تعريفنا بالبواعث الفنية التي تميل به من أسلوب إلى أسلوب »[3] .

ويبدو أن شغف العقاد بالمنهج النفساني أو الذاتي يرجع إلى فترة مبكرة من نشاطه الأدبي ، فإذا رجعنا إلى مؤلفاته وكتبه الأولى نلمس تأثره بالفلسفة المثالية الألمانية ، القائمة على نزعات نفسية وذاتية واضحة ، وهي الفلسفة التي كانت ترفع من شأن

(١) المرجع نفسه : ص ٨٥ .
(٢) العقاد : ساعات بين الكتب : مطبعة السعادة بمصر . الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ص ٣٧٦ .
(٣) العقاد : دراسات في المذاهب الاجتماعية والأدبية . مكتبة غريب بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ١١٢/١١٣ .

الإرادة والقوة في مقابل العقل والمعرفة ، فنراه يقول في مقدمته لكتاب « الفصول » الذي كتب أغلب مقالاته منذ عام (١٩١٦) « في سبيل الحق والجمال والقوة أحيا ، وفي سبيل الحق والجمال والقوة اكتب »(١) .

وفي هذه الفترة المبكرة نلمس مدى تأثر العقاد بفلسفة الإرادة والقوة عند شوبنهور . . الأمر الذي جعله يقارن بين تشاؤم أبي العلاء المعري وتشاؤم الفيلسوف الالماني ، فهو يقول في مقال له تحت عنوان « نظرات في فلسفة المعري » نشر بمجلة المقتطف عام (١٩١٦) :

« وقد انتهى النظر في هذا المعترك الضروس بالمعري كما انتهى بعده بامام المتشائمين آرثر شوبنهور إلى نهاية واحدة ، فكلاهما يقول لك ما خلاصته : ـ ما دامت الدنيا كفاحاً لا راحة فيها ، وما دام الغالب اليوم يغلب غداً ، والموت يهلك الغالب والمغلوب على السواء ، فالحياة وِقْرٌ فادح والعَيش عبث والعدم أفضل من الوجود »(٢) .

كما يقول في ابان الحرب العالمية الأولى :

« تلك الحرب التي بلغ فيها الصراع بين المبادىء والأهواء ما لم يبلغه في حروب العالم قديمها وحديثها »(٣) .

ثم نراه يستجيب لصوت الطبيعة استجابة كاملة ، رافضاً صوت الحياة :

« ثم قالت الطبيعة تخاطبنا : أما وقد شاهدتم أيها الملأ كيف أن الموت ينقلكم من طور إلى طور أكمل ، ومن هيئة إلى هيئة اجمل ، فاعلموا ـ كملكم الله ـ أن الكمال غايتكم في الحياة وليس البقاء ، فلا تخافوا الموت بل خافوا النقص فهو اعدى لكم من الموت ، . . ولا تسمعوا صوت الحياة بل اسمعوا صوت الطبيعة ، فهي أبر بكم من الحياة . . . اسمعوا صوت الطبيعة . . اسمعوا صوت الطبيعة »(٤) .

وقد كانت فلسفة « شوبنهور » وتلميذه « نيتشه » محل إعجاب العقاد في مرحلة

---

(١) العقاد : الفصول (مجموعة مقالات أدبية واجتماعية وخطرات وشذور) مطبعة السعادة بمصر ١٩٢٢ ص أ من المقدمة .
(٢) الفصول : ص ٦/٥ .
(٣) العقاد : مجمع الأحياء . مطبعة المعارف بمصر ١٩٤٤ ص ١٧/١٦ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١١٢/١١١ .

تكوينه الفكري ، وهو ما نستطيع أن نستشفه من كتابه « مجمع الأحياء » : (الأخلاق لا حقيقة لها في الواقع ، وإنها في جوهرها عملية تبريرية يخلقها الأحياء ، كل حسب رغبته وامكانياته ، بحيث تصبح الأخلاق نوعاً من الدفاع عن النفس »(١).

فالثعلب يقول : « أنكم تذمون الحسد وهو الحافز للكمال والمرغب في المزيد ، وأنتم تعافون النفاق ، والنفاق ديدن الطبيعة ، والتلون قانونها الذي لا تستحي منه » (٢).

ويبدو أن كتاب مجمع الأحياء تقليد لكتاب « هكذا تكلم زرادشت » لنتشه فكلا الكاتبين يدور الحديث فيه على السن الحيوان ، ويبدأ كلا الكتابين بمنظر الغاب »(٣) .

وما أن نصل إلى عام (١٩٢٨) حتى يأخذ العقاد في تطبيق تلك النزعة الذاتية في دراسته للشخصيات الإنسانية .

«فنحن نكتب هذه التراجم لارضاء الشغف النفسي بالوقوف على كل سر والاحاطة بخفايا الوجود ، ولا سيما خفايا النفس الانسانية التي هي قبلة الانسان وغاية ما يشغله ويستجيش عطفه وتفكيره » (٤).

والواقع أن هذه البوادر لاتجاه العقاد نحو المنهج النفسي كانت متعلقة بمناقشته لمنهج الكاتب الألماني « اميل لودفيج » في ترجمته لحياة المسيح ، ولودفيج هو ممثل الاشتراكية الوطنية الألمانية ، وهي نوع من الاشتراكية يماثل في نواحي كثيرة اتجاه الاشتراكية الفابية التي تأثر بها العقاد تأثراً واضحاً ، وفي عام (١٩٢٩) التقى العقاد في القاهرة مع لودفيج ، ونجده يصور لنا اتجاهه الاشتراكي بقوله :

« وأحسست من أسئلته الأولى أنه ينبزع في مسائل المجتمع والسياسة نزعة إشتراكية معتدلة ، فقلت إنني أوافق الاشتراكيين في كل ما يؤدي إلى تحسين أحوال الفقراء والاجراء ، وأخالفهم في كل ما يؤدي إلى حرمان الفرد حريته الفكرية والشخصية فقال : « حسن . حسن » وكررها مرات ، واستطردنا إلى الكلام عن

---

(١) د . عبد المحسن طه بدر : التطور والتجديد في الشعر المصري الحديث : (مخطوط . رسالة ماجستير . مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (١٥٩) ص ٣٣٠ .

(٢) العقاد : مجمع الأحياء ص ٣٤/٣٥ .

(٣) د . عبد المحسن طه بدر : التطور والتجديد في الشعر المصري الحديث (م . س) ص . ٣٣ .

(٤) العقاد : ساعات بين الكتب ، ص ، ٣٧٦ .

مؤلفاته فوجدته أقل ما يكون رضا عن قصصه ، وأكثر ما يكون رضا عن تراجمه ، ولا سيما ترجمة نابليون فيما أذكر ، فقلت له أيضاً : «-يسرني أن أسمع مثل ذلك ، لأنه هو الصواب فيما أرى » (١). وتقوم دراسة لودفيج « للمسيح » على اعتبار المسيح شخصية انسانية في المحل الأول ، وهو المنحى الذي يتجه إليه العقاد في دراسته لعبقرية المسيح وغيرها من العبقريات الأخرى .

ومن هذه الزاوية يتفق العقاد ومنهج لودفيج ، ولكننا نراه ينتقده في تطرفه القائل بالشك في « وجود المسيح » نفسه ، وهو شك يعود إلى القرن الثامن عشر ،ويصل إلى ذروته في القرن التاسع عشر ، وخاصة عند المفكرين الألمان منذ « فيورياخ »ويقول العقاد :

« وإنما طرأت الشبهة على اذهان أولئك المترددين من تماثل بعض الشعائر على النحو الذي أجملناه في نقدنا لكتاب « اميل لودفيج » عن السيد المسيح حيث تقول « أن الذي يرددونه أكثر من سواه أن كل شعيرة في المسيحية قد كانت معروفة في ديانات كثيرة سبقتها ، حتى تاريخ الميلاد ، وتاريخ الآلام قبل الصليب » (٢).

ثم يضيف : « على فهم شخصية المسيح يتوقف كل شيء ، وهذه الشخصية هي في الوقت نفسه قصد الباحثين وغاية ما يرجون الوقوف عليه من جمع الأسانيد ومقابلة الحوادث وتحليل الآراء » (٣).

ومن هذا المنطلق تبدأ محاولة العقاد في فهم شخصية السيد المسيح ، فكتابه الذي صدر في عام (١٩٥٣) تحت عنوان « عبقرية المسيح » كان يهدف أساساً إلى دفع تلك الشكوك التي أثارها النقاد منذ القرن الثامن عشر حول وجود المسيح . ويحدثنا العقاد عن « الطوائف اليهودية » . في عصر الميلاد قائلاً :

« كان العالم اليهودي في العصر الذي ولد فيه السيد المسيح يشتمل على طوائف مختلفة ، لكل منها مذهبه في إنتظار المسيح المخلص الموعود ، والتعريف بهذه الطوائف ضروري لتقرير مكان العقيدة الجديدة بين العقائد التي سبقتها في بيئات بني اسرائيل ، ضروري من جهة أخرى لأنه ـ فيما نرى ـ أقوى دليل يرد به على الناقدين المحدثين الذين ظهروا منذ القرن الثامن عشر وجمحت بهم شهوة النقد والتشكيك حتى جازوا

(١) العقاد : حياة قلم ، مطبعة الاستقلال الكبرى . القاهرة (بدون تاريخ) ص ٢١٨/٢١٧ .
(٢) العقاد : الله ص ١٥٦ .
(٣) العقاد : ساعات بين الكتب ، ص ٣٩٥ .

الشـك في النصوص والـروايات إلى الشـك في وجود المسيـح نفسه ، كـأنـه في زعمهم شخصية من شخصيات الأساطير »[1] .

أما كتاب « حياة المسيح » للعقاد ، فهو نفس كتـابه « عبقـرية المسيـح » ، ولكنه يمتاز عنه بمقدمة إضافية ، تتناول شرح مغزى الاكتشافات الأثرية التي عثر عليهـا علماء الآثار في منطقة شرق الأردن بعد الحرب العـالمية الثـانية ، وهي الاكتشـافات التي قـد تناولتها العديد من الدراسات المتباينة ، وذلك لاهميتها البالغة في الكشف عن الأصول الأولى للديانة المسيحية ، . والخلاصة التي يخرج بها العقاد من تلك الدراسات هي :

« إن الجديد في الأمـر لا يزال من عمـل السيد المسيـح أو من فتوحـه المبتكرة في عالم الروح ، وأن كل مشابهة بينه عليـه السلام ، وبـين مذاهب الـدين قبل عصـره ، تنتهي عنـد الظواهـر والأشكال ولا تـدل على فضـل أسبق من فضله فيـما ارتقت اليـه عقائد الدين على يديه »[2] .

فكتـاب « حياة المسيـح » باعتـراف مؤلفه لا يقـدم جديـداً بـالنسبـة إلى كتـابـه « عبقرية المسيح » . . ولكننا نستطيع رغم ذلك أن نستشف بعض الدلالات الهـامة ، من بعض المراجع التي اشار اليها العقاد . ومنها كتاب « انجيل النـاصري يعـاد » The Nagurend Gospel restored تأليف روبرت جريفس «Graves» « وبدور » «Podre» وهو الكتاب الذي يصفه لنا العقاد بقوله :

« ولا ننسى أن احـد المؤلفين ـ روبـرت جريفس ـ قصـاص يعتمد عـلى التصور الفني في التـوفيق بـين الأخبـار وتنسيق المـلامـح ومـلاحـظة التنـاسب بـين ألـوان الشخصيـات ، ولـه قصـة في المـوضـوع نفسـه سمـاهـا « عيسى الملك » يشـرح فيهـا بالأسلوب الروائي نظريته التاريخية عن سيرة السيد المسيح ، وزبدتها : أن السيد المسيح قد نشأ برعاية هيئة باطنة كانت تعمل لتعجيل الخلاص على يد « الملك المسيح » الذي يأتي من ذرية داود لانقاذ شعب الله المختار ، وان يوحنا المعمدان هو الذي يوكل اليه اختيار المسيح المنتظر ، على حسب المعلومات المحفوظة في النبوءات ، ثم جرت الحوادث مجراها الذي نعلمه من الأناجيل مزيداً عليها هنا وهناك علاقات تربط الصلة بين التاريخ الظاهر والتاريخ الباطن كما جمعه المؤلف من أسانيد ومن وحي خياله أو تنسيق فنه وتقدير ظنه »[3] .

---

(١) العقاد : عبقرية المسيح ، مطبعة دار أخبار اليوم « القاهرة » ١٩٥٣ ص ٢١ .

(٢) العقـاد : حياة المسيـح في التاريـخ وكشـوف العصـر الحـديث ، دار الهـلال . القـاهـرة (بـدون تاريخ) ، ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه : ص ١٧/ ١٨ .

وللعقاد وجهة نظر خاصة في تفسير ظهور الرسالات النبوية ، فهو يرى أنها ترتبط أساساً بالسلالات السامية ، ويرجع ذلك إلى أن ظاهرة الرسالات الكبرى ، كانت ترتبط « بمدن القوافل » في مناطق معيشه الجنس السامي ، وعنده أن « مدن القوافل » من حيث هي وسط بين البداوة والحضارة ، من أنسب الأمكنة لظهور الأنبياء ، ويفسر لنا ذلك طبقاً للمنهج النفسي قائلاً :

« أكثر غوامض التاريخ يخلقها المؤرخون ، لأنهم ينظرون إلى التاريخ كأنه حسبة أرقام لأحصاء السنين والأيام ، أو كأنه أطلس مواقع ومعالم ، أو كأنه سجل حوادث وأنباء ، ولو أنهم واجهوه على قاعدة واحدة ، وهي أنه وصف نفوس إنسانية وإن حوادثه وانباءه ومعالمه ومواقعه وكل ما يحسب فيه من السنين والأيام إنما هو تبع لوصف النفوس الإنسانية لما بقي فيه غموض ، أو بقي فيه الغموض الذي يغمض علينا لسبب مجهول ، . . وقد غمض على المؤرخين شيء كثير من أحوال الرسالات النبوية ، لأنهم لم يرقبوا حالة مشتركة في جميع هذه الرسالات النبوية ، وهي الحالة النفسية التي تكون عليها الأمم في طور واحد ، وذلك هو طورها حيث تتصل البداوة والحضارة ، فلم تتهيأ النفوس للرسالة النبوية في حالة قط كما تهيأت لها وهي قائمة بين البداوة والحضارة ، . ولم يعرف التاريخ رسالة نبوية في الحضارة دون غيرها ، أو في الصحراء المنعزلة دون غيرها ، وإنما عرفت هذه الرسالات على الدوام في مدينة حولها صحراء ، أو في صحراء على مقربة من مدينة ، ولهذا كانت مدن القوافل وما في حكمها أحق الأماكن بالدراسة من جانبها هذا الذي يرشحها لقيام الدعوات الدينية »[1] . . ولو تأملنا وجهة نظر العقاد في تفسيره لظاهرة النبوة ، نجدها مستمدة أساسا من فكرة ابن خلدون عن طبيعة الوازع الذي يدفع الناس بعضهم عن بعض ، فابن خلدون يفسر لنا الظاهرة الدينية بقوله :

« ثم إن هذا الإجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك ، . . وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد

(١) العقاد : إبراهيم أبو الانبياء ، دار الهلال ، القاهرة (بدون تاريخ) . ص ١٣٨ .

ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم . . . وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب . فانهم أكثر أهل العلم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب . . وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي ، وإنما مدركه بالشرع كما هو مذهب السلف من الأمة »[1] .

ويزداد التقارب بين وجهة نظر العقاد في تفسير ظاهرة النبوة وبين تفسير ابن خلدون لها ، إذا تأملنا قول العقاد حول كل من مدن القوافل ، وبداوة الصحراء ، فمدن القوافل هي بيئات ليست قريبة إلى حضارة المدن : « التي تقوم في تشريع الحقوق على نظام الدولة ، ولا إلى بداوة الصحراء التي تقوم في تشريع الحقوق على سعة التأثير والغلبة ، ولكنها - مدن القوافل - وسط بين الجانبين مع حاجتها إلى تقرير الحقوق في كل لحظة ، لدوام المعاملات واشتباكها ، ولكثرة الطارقين ذهابا وايابا ، ويحاول كل منهم أن يغلب صاحبه في سوق الأخذ والعطاء ، وحلبة الخداع والإدعاء ، ولهذا تترقب مدن القوافل مصدراً للهداية غير مصدر الشريعة الحكومية . . . وذلك هو مصدر الهداية[2] .

بالإضافة إلى ذلك فإن وجهة نظر العقاد في تفسيره لظاهرة النبوات قد تنطبق على الديانات السماوية في البيئات السامية ، ولكن من الصعب العسير تطبيقها على الديانات والنبوات الأخرى التي ظهرت في آسيا في مناطق لا تجمع بين البداوة والحضارة كالبوذية مثلا - وغيرها من الديانات التي ظهرت في شرق آسيا .

ويجب أن نشير - هنا - إلى تفسير العقاد لظاهرة الإهتمام بفن السيرة في الأدب العربي الحديث ، وهو يرجع ذلك إلى تدفق كتابات فن السير في اللغات الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى ، . وتأثر الكتاب العربي بذلك ، ومن المعروف أن فن السيرة في الآداب الغربية يركز عادة على تحليل الشخصية تحليلاً فنياً ، فهو أدخل في باب الفن

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧/٤٨

(٢) العقاد : حياة المسيح ص ٥

الأدبي أو التاريخ الأدبي منه إلى التاريخ العام ، . وهذا ما نلاحظه أيضا على فن السيرة عند العقاد ، ونراه يقول حول هذا التأثر الذي غلب على فن السيرة في الآداب العربية الحديثة « ويتفق كثيراً أن تتأثر هذه الحركات بحركات الثقافة الأوروبية التي تعاصر هذا الاهتمام وتلفت انظار المؤلفين إليها ، مثل ذلك الإهتمام بالشؤون الإسلامية في ظاهرته الأخيرة أقرب إلى التراجم والسير منه إلى كل أسلوب آخر من أساليب التآليف . لما كان هذا ؟ أعتقد أن السبب راجع إلى تدفق التراجم والسير في اللغات الأوروبية بعد الحرب الماضية »[1] .

ويرتبط العمل الأول : للعقاد في فن السيرة وهو « عبقرية محمد » ـ كما يحدثنا في مقدمته ـ بهذا الإلتقاء بين الثقافتين : الوطنية والاجنبية ، وذلك حيث نراه يقول : « في يوم من أيام المولد والرهط يزورني لنؤم ساحة المولد في المساء ، كان الكاتب الأيقوسي العظيم توماس كارليل هو محور الحديث كله ، لأنه كما يعلم الكثيرون من قراء العربية صاحب كتاب الأبطال الذي عقد فيه فصلاً عن النبي عليه الصلاة والسلام ، ودعا له نموذج البطولة النبوية بين أبطال العالم الذين اختارهم للوصف والتدليل ، وتساءلنا : ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل النبي وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه ولا يعرف الاسلام كما نعرفه ، ثم سألني بعض الاخوان : ما بالك يا فلان لا تضع لقراء العربية كتاباً عن محمد على النمط الحديث ؟ قلت افعل ، وأرجو أن يتم ذلك في وقت قريب ، ولكنه لم يتم في قريب ، بل تَمّ بعد ثلاثين سنة »[2] .

وهو ينبهنا في فاتحة الكتاب ، بأنه ليس بسيرة نبوية جديدة تضاف إلى السير العربية والافرنجية التي حفلت بها المكتبة العربية أو غير العربية حتى الآن ، فهو لم يقصد وقائع السيرة لذاتها ، . وإنما الكتاب تقدير لعبقرية النبي محمد ﷺ كمثل أعلى في « الشخصية » الدينية .

ففن السيرة عنده ، من حيث اهتمامه بتحليل شخصيات السير تحليلاً نفسياً ، هو جزء من مناهج الأدب العربي الحديث .

فهو لا يهتم في كتابه تلك السير بصلة شخصياتها بالتاريخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني ، بقدر ما يركز عنايته على تحليل نفسية هذه الشخصية أو تلك ، وهو وإن كان يعرض أحيانا لتفسير بعض الظواهر التاريخية ، فانه ينحو ـ غالبا ـ نحواً

---

(١) العقاد : على الأثير ص ١٣١ .

(٢) العقاد : عبقرية محمد مطبعة دار الهلال (بدون تاريخ) ص ٥/٦ .

نفسانياً أو ذاتياً خالصاً ، فالتاريخ عند العقاد من صنع العباقرة أنفسهم وليس العباقرة ونتاج عبقرياتهم من صنع التاريخ ، والحق إن العبقريات الانسانية نتاج تفاعل معقد بين كل من هؤلاء العباقرة وهذا التاريخ البشري في كل مجتمع من المجتمعات الإنسانية .

٣ ـ علم اللغة والنسق الشعري :

ويطبق العقاد المنهج النفسي في دراسته للغة العربية وتطورها ، حيث نراه ينظر إلى عناصرها لا من حيث هي دلالات حسية ، ولكن من حيث هي دلالات نفسية ، لذلك نجد تطور اللغة يقتصر في تحليله على مجرد تطور معانيها المجازية أو الشعرية .

فحروف اللغة العربية ، ومفرداتها وظواهر إعرابها وأوزانها ، وكل عروض شعرها ، تكفي فيها السليقة الفنية للتصرف فيها كيفما أتفق ، لأن الميزة الشعرية ـ وهي ميزة الدلالة والتعبير في قواعد إعرابها ـ أسبق من المصطلحات التي تقيد بها النحاة .

فليست بلاغة اللغة في نظمها ، بل أن اللغة العربية ـ بدون نظم ـ لغة بليغة وشاعرية ـ أو كما يعبر العقاد :

« هي لغة بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية والموسيقية فهي في جملتها فن منظوم منسق الأوزان والأصوات لا تفصل عن الشعر في كلام تألفت منه ولو لم يكن من كلام الشعراء »[1] .

وتقوم نظرة العقاد للغة العربية على أنها كائن كامل التطور ، كما أنها تفوق غيرها من اللغات الأخرى ، بل أن بعض هذه اللغات تقوم على أوضاع عقلية خاطئة ، فهو يقول مثلا عندما يتحدث عن استعمال الضمائر وتحديد مواضعها للدلالة على الجنس . (وعلامة التطور اظهر من علامة القدم في استعمال الضمائر وتحديد مواضعها ، كما هو ظاهر في الدلالة على الجنس والدلالة على العدد ، ولا مثيل للغة العربية في كلتا الدلالتين ، فالجنس في الأغلب الأعم من اللغات الهندية الأوروبية ينقسم إلى ثلاثة أقسام مذكر ومؤنث ومحايد، أي ليس بالمذكر ولا بالمؤنث ، وهذا

---

(١) العقاد : اللغة الشاعرة [illegible]الانجلو المصرية ص ٩ (ب.ت) .

وضـع عقلي مخـطىء ، لأن التقسيم الصحيح في الجنس المتميـز ، إنـه مـذكـر ومؤنث وليس هناك جنس ثالث متميـز يسمى بالمحـايد ، بـل هناك أشيـاء لا جنس لها أصـلاً يستعار لها الجنس على سبيل المجاز ، . فتلحق بالمـذكر أو المؤنث عـلى حسب المناسبـة عند وضعها ، وليس هناك جنس ثالث ولو على الشذوذ كما يعرض بالـذكر المشكـل أو للأنثى المشكل ، فانهما في حقيقة التقسيم ذكر غير متميـز أو أنثى غير متميـزة ولا ثالث للجنسين يسمى بالجنس المحايد بينهما »[1] .

ونـراه يعلل هذه الـظاهرة حسب المنهـج النفسي فيقـول : « فليس السبب هنـا راجعاً إلى نقص العلاقات والصيغ أو إلى قواعد اللغة على العمـوم ، ولكنه راجـع إلى التصور النفساني الذي يوحي إلى الذهن الحاق بعض الأشيـاء بهذا الجنس أو ذاك عـلى حسب العـوامـل الكثيـرة التي تعمـل عملهـا في هـذه التفـرقـة عنـد أبنـاء اللغـات أجمعين »[2] .

والحقيقة أن تقسيم الاسم إلى مذكر ومؤنث في اللغة العربية وتقسيمه إلى مذكـر ومؤنث ومحـايـد في بعض اللغـات الاوروبيـة هـو تقسيم غـير أصـلي كـما يقـول علماء اللغات . . . بمعنى أنه نتيجة للتطورات التاريخية والاجتماعية التي مرت بها اللغـة ، . وليس هو نتيجة للصور الذهنية أو النفسية كما يرى العقاد أو جرجي زيدان الذي كـان يـرى أيضا « أن عـلامة التـأنيث ليست الا حركـة وضعت طبقا لصـورة ذهنية شـاهدة بمنـاسبة هـذه الحركـة لدلالتهـا ، ويؤ يد ذلـك اتفاق وجـودهـا في أكـثر اللغـات عـلى السواء . على أن القياس يقتضي كونها بقية لفظ تفيد قولنا « أنثى » »[3] .

ويوضح الأستاذ الدكتور محقق كتاب زيدان عدم أصالة مثل هذا التقسيم للاسم بقوله : «أن تقسيم الاسم إلى مذكر ومؤنث والتعبير عن هذا التقسيم باللواحق المستخدمة في اللغات السامية لا يمكن أن يكون أصلياً : ويظهـر أن الأسماء كـانت تقسم في الزمـان القديم تقسيماً اكثر فروعاً مما نعرفه منها في الحاضـر ، ولا نعرف أكـان المذكـر والمؤنث يميزان في التقسيم القديم أم دخله حديثا وربما كانت اللغـة السامية الأصلية بهـا أنواع متعددة من الأسماء عـلى نحو مـا نشاهـده في بعض اللغات وبخـاصة لغـة « البـ... »

---

(١) العقاد : اشتات مجتمعات في اللغة والأدب ، دار المعارف ١٩٦٣ ص ٧٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٠ .
(٣) زيدان : الفلسفة اللغوية ، ط دار الهلال ، تحقيق الدكتور : مراد كامل . ص ٩٦ .

جنوب افريقية . أما تاريخ لواحق التأنيث في العربية فالتاء مع الفتحة قبلها سامية الأصل ويدل على قدمها ووجودها في ماضي الفعل ، وكثيراً ما حذفت الفتحة في السامية الأصلية وبقيت لنا آثار منها في العربية مثل بنت وكلتا مؤنث كلا ، والألف الممدودة ولا يقابلها في اللغات السامية إلا القليل ، والألف المقصورة توجد في العبرية والارامية ، وفي العربية آثار لاحقة رابعة للتأنيث هي « الكسرة » في قولك بالكاع »[1] .

وهذا ما ينطبق ـ أيضا ـ على اللغات الهند أوروبية : « ليس هناك مكان للبحث عن أصل الجنس النحوي في الهند الأوروبية ، ولقد حاول ذلك بعض اللغويين دون أن يصلوا إلى نتيجة مرضية ، ذلك بأن المسألة تتعدى نطاق النحو الهندي الأوروبي ، إذ أنها مسألة من مسائل علم اللغة العام ويتطلب البحث في مجموعات اخرى من اللغات ، ومن علماء الأنثروبولوجيا من زعم مثل « فريزر » بأنه حل المسألة بتصوره أن الخلاف بين الجنسين يتصل بلغة النساء الخاصة فعند هؤلاء العلماء أن الاسم كان على صيغتين : صيغة تتكلمها المرأة وصيغة يتكلمها الرجل ، وهذا تبسيط ساذج للمسألة : فالأجناس لا تنحصر في المقابلة بين المذكر والمؤنث فحسب ، إذ أن اللغات الهند الأوروبية ، فيها جنس ثالث ، هو المبهم »[*][2] .

ومهما كان أمر اللغة العربية التي ينظر إليها العقاد على أنها أقدم اللغات وأكملها فمن « العبث أن نؤكد أن الفرض القائل أن هناك لغة كاملة قُدّتْ في عهد سحيق مما قبل التاريخ فرض خيالي محض ، شأنه شأن الفكرة القائلة بأنه يمكن أن توجد لغة لا تتغير وتبقى جامدة في سكونها أبد الأبدين ، يجب أن نسلم بالتغير لأنه أمر حتمي ، والا نستسلم للبكاء على العصر الذهبي ، لأنه عبث في عبث سواء أكان ذلك في اللغة أم في غيرها »[3] .

فنظرة العقاد عن اللغة تتطابق ـ إذن ـ واتجاه منهجه النفسي فاللغة عنده عبارة عن رموز داخلية ، أو هي عبارة عن دلالات نفسية ، وأن علامات الإعراب ، ما هي إلا حركات وضعت طبقاً لصور ذهنية أو نفسانية . . وبذلك تصبح اللغة العربية منذ

---

(١) الفلسفة اللغوية : تعليق د . مراد كامل ص ٩٦ .

(٢) فندريس ج : اللغة ، تعريب ، عبد الحميد الدواخلي ، محمد القصاص ، مطبعة لجنة البيان العربي ، ١٩٥٠ ص ١٣١ .

(*) يقصد ما يسمى بالمحايد .

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٤١٩ .

نشأتها لغة تامة وكاملة ، وليست في حاجة إلى التطور أو النمو ، . . وهنا تكمن بعض سلبيات المنهج النفسي من حيث نظرته الجامدة إلى الحياة اللغوية والأدبية .

الفصل الثاني عشر

المنهج النفسي والصورة الأدبية

١ ـ مفهوم البيئة الثقافية للأديب :

وفي مجال دراساته الأدبية البحتة ، نجد أنفسنا تجاه قضية منهجية ذات دلالات هامة ، فدراسته عن ابن الرومي نجدها محددة بعنوان « ابن الرومي : حياته من شعره » ونراه يقول في أول سطورها : « هذه ترجمة وليست بترجمة ، لأن الترجمة يغلب أن تكون قصة حياة ، وأما هذه فأحرى بها أن تسمى صورة حياة ، ولأن تكون ترجمة ابن الرومي صورة خير من أن تكون قصة ، لأن ترجمته لا تخرج لنا قصة نادرة بين قصص الواقع أو الخيال ، ولكننا إذا نظرنا في ديوانه وجدنا مرآة صادقة ووجدنا في المرآة صورة ناطقة لا نظير لها فيما نعلم من دواوين الشعراء ، وتلك مزية تستحق من أجلها أن يكتب فيها كتاب »[١] .

من ذلك يتضح لنا أن العقاد في دراسته الأدبية عن ابن الرومي لا يقف من تلك الدراسة موقف المؤرخ الادبي ، بقدر ما يقف منها موقف الناقد الأدبي ، بل موقف الفنان المبدع ، فهو لا يكتب ترجمة تاريخية ، ولا يركز كل عنايته على التحليل النقدي ، بل هو يكتب « قصة حياة » .

والأمر كذلك في دراسته عن « أبي نواس » والتي يحددها بعنوان « أبو نواس : الحسن بن هانىء . دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي » . . ونراه يقول في خاتمتها « هذه الرسالة . . كما يرى القارىء من عنوانها ومحور بحثها مقصورة على

---

(١) العقاد : ابن الرومي : حياته من شعره ، كتاب الهلال يناير (١٩٦٩) ص ٧ .

الدراسة النفسية لا ترمي إلى ترجمته أو نقد أدبه وشعره ، ولا تمس وقائع الترجمة أو شواهد الادب والشعر إلا لما فيها من الإبانة عن طبيعته والاعانة على تفسيرها واستطلاع كوامنها »[1] .

وهو لا يقف من دراسته عن أبي نواس موقف المؤرخ الأدبي ولا موقف الناقد الأدبي ، ولكنه يقف منه موقف العالم النفسي ، والأمر كذلك ايضا في دراسته الادبية عن « شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي » وهو هنا يرسم لنا صوراً لشعراء مصر في تلك الفترة غير مهتم بالسرد التاريخي ، ومن أجل ذلك لا مانع لديه من أن تتقدم صورة على صورة أخرى سابقة لها في الزمن ، بحيث تتقدم صورة حافظ إبراهيم لا على صور معاصريه فحسب بل أيضا على صور من سبقه من شعراء الجيل الماضي ، مثل البارودي وعبد الله نديم .

ونراه يقول في مقدمته (أثر البيئة على شعرائنا الذين ظهروا منذ عهد إسماعيل وقبل الجيل الحاضر ، هو موضوع هذا الكتاب . ومعرفة البيئة ضرورية في نقد كل شعر ، في كل أمة ، في كل جيل . ولكنها الزم في مصر على التخصيص ، والزم من ذلك في جيلها الماضي على الأخص ، لأن مصر قد اشتملت منذ بداية الجيل إلى نهايته على بيئات مختلفة لا تجمع بينها صلة من صلات الثقافة غير اللغة العربية التي كانت لغة الكاتبين والناظمين جميعا ، وهي حتى في هذه الجامعة لم تكن على نسق واحد ولا مرتبة واحدة ، لاختلاف درجة التعليم في انحائها وطوائفها ، بل لاختلاف نوع التعليم بين من نشأوا على الدروس الدينية ومن نشأوا على الدروس العصرية ، واختلافه بين هؤلاء جميعا وبين من اخذوا بنصيب من هذا ومن ذاك »[2] .

ثم يضيف : « ولن يتيسر لنا أن نفهم الأطوار التي عبر بها الشعر المصري الحديث بغير فهم هذه البيئات ، ولن يتيسر لنا أن نتابع هذه الأطوار إلى يومنا الحاضر ولا أن ندرك معنى الإنقلاب الذي طرأ على الأذهان والأذواق في أواخر القرن التاسع عشر ثم في أوائل القرن العشرين بغير استقصاء معنى الأدب والشعر كما كان ملحوظا في جميع تلك البيئات)[3] .

---

(١) العقاد : أبو نواس : الحسن بن هانىء ، دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي ، مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٣٣ ص ١٩٧ .

(٢) العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ ص ٥ .

(٣) العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ . ص ٥ .

فهو يهدف ـ إذن ـ من دراسته للبيئات الثقافية لشعراء مصر في الجيل الماضي إلى استقصاء معنى الأدب عامة والشعر خاصة كما كان ملحوظا في جميع تلك البيئات، كوسيلة لنقد الشعر في تلك الفترة. ولفهم الأطوار التي عبر بها الشعر العربي الحديث بمصر عن تلك البيئات الثقافية المتباينة . .

هذه هي بعض الصعوبات المنهجية التي تتعلق بالدراسات الادبية للعقاد. ولعل تلك الصعوبات هي التي دفعت الدكتور شوقي ضيف في دراسته عن العقاد. ان يضع « الدراسات الادبية » للعقاد تحت عنوان « الناقد » وهو بذلك ينبهنا إلى طبيعة الدراسات الادبية للعقاد من حيث اختلاطها احيانا بالنقد والتأريخ الأدبيين وهو يحذرنا كذلك في اثناء عرضه لدراسة العقاد « لشعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي » بقوله : « وهي صور قوية الملامح، ولكن اياك أن تطلب فيها الترجمة والسيرة، فانها إنما ترسم المنزلة الأدبية والخصائص النفسية والفنية »[1] .

ثم يشدد على هذا التحذير بقوله « غير أنه ينبغي أن تعرف أن ملاحظته لتلك البيئات لم تتحول به إلى دراسة شعراء الجيل الماضي دراسة تاريخية تعنى بحوادث العصر والترجمة للشعراء ترجمة مشفوعة بالاخبار المسرودة على السنوات، فإن مثل هذا الصنيع لا يعني العقاد، انما يعنيه أن يرسم صوراً لمن يتحدث عنهم من الشعراء تصور ملكاتهم الشعرية »[2] .

كما نراه يعلق على دراسة العقاد لابن الرومي بقوله (بلغ العقاد في الدراسات الأدبية ما بلغه في النقد الأدبي من مرتبة تحنى لها الجباه، وأروع دراساته ـ في رأينا ـ كتابه « أبن الرومي : حياته من شعره » .

والكتاب في واقعه ترجمة وصورة حياة معا، اما انه ترجمة فلأن العقاد يستوفي فيه عصر ابن الرومي وأخباره وظروفه، واما أنه صورة فلأنه دراسة نفسية لابن الرومي وملكاته وعبقريته وفلسفته »[3] .

وإذا استقر بنا الأمر على اعتبار دراسة العقاد لابن الرومي على أنها تاريخ ونقد أدبي معاً، فاننا سنواجه مشكلة دراسته لابي نواس والتي يقول الدكتور شوقي ضيف عنها « وآخر دراسة أدبية للعقاد هي كتابه «أبو نواس الحسن بن هانىء» وهي دراسة تقوم

(١) د. شوقي ضيف : مع العقاد، ص ١٢٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٢٤ .
(٣) د. شوقي ضيف : مع العقاد، ص ١٢١

على التحليل النفسي لشذوذ أبي نواس الذي اشتهر به ، ومحاولة تعليله تعليلاً يكشف عن طبيعته وكوامن صفاته وكيف أن ديوانه تعبير صادق عن دخائله وحياته الباطنة ، وهي بذلك ليست ترجمة ولا سيرة يعنى فيها بسرد الأخبار، وهي أيضاً ليست دراسة نقدية ، يعنى فيها بتبين مواطن الجمال والقبح في شعره ، وإنما هي دراسة تحليلية نفسية خالصة ، يراد بها حل طلاسم شذوذه وتفسير ظواهر فنه وشعره وطباعه وما ينسب اليه من زندقة والحاد »[١] .

ويحدد لنا الدكتور محمد مندور الخطوط الفاصلة بين العقاد كناقد ادبي ، والعقاد كمؤرخ أدب . حيث أن العقاد في مجال النقد الادبي هو أحرص على التقويم والتوجيه بينما هو في مجال الدراسة الأدبية أحرص على التفسير والتعليل : « لقد رأينا العقاد حتى الآن ناقداً فرأيناه يحرص على التقويم والتوجيه ، اكثر من حرصه على التفسير والتعليل ، وقد يكون في هذا الاتجاه ما يتمشى مع طبيعة النقد الأدبي ويميزه عما نسميه بالدراسة الأدبية » [٢] .

ولكن العقاد في دراساته الأدبية يجمع بين التقويم والتوجيه وبين التفسير والتعليل ، أي بين مميزات النقد الأدبي والدراسات الادبية أو التاريخ الادبي ، وهذا أيضا ما يلاحظه الدكتور مندور عندما يضيف : « وأما الدراسات الأدبية فتختلف عند العقاد اختلافا كبيراً عن النقد الأدبي ، فاهتمامه فيها ينصب أولاً وقبل كل شيء على التعليل والتفسير أكثر من انصبابه على التقويم والنظر في القيم الجمالية ، وإن كنا نلاحظ أنه قد أختار لدراساته الأدبية دائما الشعراء الذين تنطبق عليهم فلسفته الأدبية العامة المتصلة بفلسفته في الحياة ، . . شعراء ذوو أصالة فردية تتضح شخصياتهم في شعرهم وليسوا من الغارقين في عمود الشعر العربي وقوالبه التقليدية » [٣] .

ومعنى ذلك أن اهتمام العقاد في مجال الدراسات الأدبية بالتعليل والتفسير لم يقف حائلا بينه وبين اختياره لشعراء تنطبق عليهم مقاييسه النقدية والأدبية والجمالية ، فالعقاد يجمع هنا بصورة غير مباشرة بين التفسير والتعليل الذي يميز بين الدراسة الادبية وبين التقويم والنظر في القيم الجمالية وهو مجال النقد الادبي ، فسر عناية العقاد بابن الرومي ـ كما يحدثنا الدكتور شوقي ضيف ـ ترجع إلى أن ابن الرومي

---

(١) المرجع السابق : ص ١٢٨ .
(٢) د. محمد مندور : النقد والنقاد المعاصرون ، ص ١٤٥ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٤٧ .

بالنسبة للعقاد (نموذج رائع لوجه مدرسته ولما احتله في الشعر من مقاييس صحيحة ، إذ شعره مرآة صافية نقية لحياته ، وهو بذلك يعد من أصحاب الطبيعة الفنية السليمة)[1] .

وهذه الصعوبات تتعلق - بلا شك - بواقع المناهج الأدبية في الأدب العربي فالدكتور مندور يرى «إن منهج الدراسة الأدبية لم تتبلور بعد في بلادنا العربية ولا رسمت له خطط ومذاهب »[2] ، ثم يضيف (والدراسة الأدبية تقوم في جامعات العالم على منهج علمي يجمع بين التاريخ والتفسير والنقد وهو منهج يمكن أن يختلف فيه أساتذة الأدب وفقاً للأهمية النسبية التي يعطيها كل منهم لأحد هذه العناصر فيولي أحدهم الأهمية الأولى للتاريخ أو للتفسير أو للنقد ، كما أن كلاً من هذه العناصر يمكن أن تختلف فيه وجهات النظر فيصب أستاذ اهتمامه على تاريخ العصر والبيئة على حين يصب آخر هذا الإهتمام على تاريخ حياة الأديب الشخصية كما أن التفسير قد يكون اجتماعياً وقد يكون نفسياً ، والنقد قد يكون ذاتياً تأثرياً أو قاعدياً موضوعياً ، كما قد يكون جمالياً أو ايديولوجياً)[3] .

وسنقوم بتحليل الدراسات الأدبية للعقاد ، آخذين بعين الاعتبار هذه الصعوبات المنهجية ، أو تلك التطورات المنهجية في طريقة تناوله لتاريخ الأدب العربي .

٢ - المنهج النفسي ونظرية خصائص الجنس :

ويطلق بعض الدارسين على اتجاه العقاد في دراسته عن ابن الرومي : « نظرية خصائص الجنس » . أي النظرية التي يعتمد فيها دارس الأدب العربي على الفروق بين الأجناس ، فيدرس مثلاً الشعراء العرب والشعراء الترك ، والشعراء الفرس ، ويتقصى أثر الوراثة العرقية في دم الأدباء فيجعل منها احدى المعالم البارزة في التاريخ الأدبي ، معتقدا في ذلك أنه « لا بد لهذه الأجناس الكثيرة أن تكون - حين اسهمت في الأدب العربي - قد تركت فيه كثيراً من رواسبها النفسية ، . وأن هذه الرواسب هي التي يجب أن تقود الدراسة الأدبية فتوزع الأدب العربي بين أجناسه ، وتدرسه في

---

(١) د. شوقي ضيف : مع العقاد ، ص ١٢٢ .
(٢) د. مندور : النقد والنقاد المعاصرون ص ١٤٧ .
(٣) المرجع السابق : ص ١٤٧ .

أضواء من خصائص هذه الأجناس »[1] .

ثم يضيف : « إن نظرية الجنس لم تبد في الأدب العربي في صورة كاملة ، . . لم يكن لها تطبيقات واسعة تتمثل بها ، . وإنما بدت في أبحاث جزئية ودراسات متفرقة قام بها اصحابها للعمل ، أبرزها ما كتبه الأستاذ عباس محمود العقاد حين درس ابن الرومي ، . . فقد كان يتحدث من وراء حجاب حين قال أن ابن الرومي يمثل خصائص العقلية اليونانية »[2] .

ولا شك أن المقصود بالحديث من « وراء حجاب » أن « العقاد » في محاولة تفسيره لعبقرية ابن الرومي ، نراه يرجع سر تلك العبقرية الفنية إلى وراثته اليونانية ، وذلك في شيء من الاحتياط أو التحفظ ، وذلك لأن القول بأن ابن الرومي من سلالة اليونان لا يمكن اثباته أو نفيه ، أو كما يعبر العقاد : « إذ من هم آباؤه اليونان ! لا ندري أهم من أغريق الجزر أم من أغريق البلاد المعروفة باسم اليونان أم من أغريق آسيا الصغرى التي كانت تدور الحرب فيها وحولها بين المسلمين ودولة الروم ، ومن الصعب الذي يحتاج إلى التفسير أن نقول أن هؤلاء الأغريق جميعاً سابقة واحدة وأمة واحدة وعنصر واحد ينحدر منه الرجل وينتقل إلى بيئة أخرى وينجب الأبناء في بيئته الجديدة فيجتمع فيهم كل ما تفرق من خصائص العبقرية الفنية التي تسمى الآن بالعبقرية اليونانية ، ثم نحن لا نعلم أن الأغريق في قديم عهدهم كانوا عنصراً واحداً ينتمي إلى سلالة واحدة ، لأن امتزاج الأنساب بينهم وبين الآسيويين ثابت لا شك فيه واقتباسهم من عقائد الآسيويين وفنونهم ولغاتهم ثابت كذلك اقطع اثبات ، ولا يمكن أن نجزم برأي في وراثة الفطرة الفنية ولا سيما الفطرة في الشعب كله حتى ولو عرفنا الأصل الذي تحدر منه ابن الرومي بين أصول اليونان الكثيرة »[3] .

ولكنه بالرغم من كل هذا التحفظ نراه يرجع صفات عبقرية ابن الرومي من حب للحياة وللطبيعة وقدرته على التشخيص إلى صفة العبقرية اليونانية ، فيقول :

« فنحن لا نفسر عبقرية الشاعر حين نسميها بالعبقرية اليونانية ولكننا نصفها في كلمات موجزة وصفا يقربها إلى الأذهان ، ويطبعها بهذا الطابع المعروف عند المطلعين على الآداب ، وما من شك في أن الشاعر الذي تحدر من أصل يوناني أياً كان مقره غير

---

(١) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة ، ص ٩١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٩٠ .

(٣) العقاد : ابن الرومي ، ص ٢٣٢ .

الشاعر الذي تحدر من أصل عربي أياً كان مقره ، . وإنما وصفنا ابن الرومي بهذه الصفة لأنه صاحب عبقرية تعبد الحياة ، وتحيا مع الطبيعة ، وتلتقط الصورة والأشكال ، وتشخص المعاني ، وتقدم الجمال على الخير أولا تحب الخير إلا لأنه لون من الوان الجمال ، ثم هي تنظر إلى الدنيا نظرتها إلى المعرض المنصوب للتملي والمتعة لا نظرتها إلى الحصن المغلق أو الصومعة الموحشة أو غير ذلك من نظرات الأجيال والأديان ، ولا نعرف صفة أجمع لهذه الخصال كلها من صفة العبقرية اليونانية التي اتسمت بها في الجملة فنون الأغريق ، فقد كان الأغريق بجملتهم كما كان ابن الرومي بمفرده ، لولا أن الأغريق كانوا يصيبون من كل متعة بمقدار وابن الرومي كان لا يعرف في أمر من الأمور مقداراً أقل من الإفراط والإنهماك »(١) .

وإذا كان العقاد يتحدث من وراء حجاب حين قال إن ابن الرومي يمثل خصائص العقلية اليونانية ، فانه يحدثنا صراحة في أن عقدة النسب التي تربط أبا نواس بالأصل الفارسي ، هي عقدته النفسية الأساسية ، « ومشكلة النسب تمس أبا نواس في هذه وتلك ، أي أنها تمس فتنته بذاته ، وشهوة العرض والمعارضة في دخيلة طبعه »(٢) .

وهذه بعض مصادر الخطأ الذي يخالط نظرية الجنس في دراسة تاريخ الأدب العربي : « ويبدو أن مصادر الخطأ الذي يخالط نظرية الجنس في ذهن بعض الدارسين للأدب العربي هو هذه النزعة السياسية التي ظهرت عند بعض الشعراء أو الكتاب فعبروا عن رغبات شعورية مكبوتة حيناً ، وسخروا بالمثل العربية حينا آخر ، . . غير أن هذه النزعات السياسية لا تتصل بالوراثة العرقية ولا تتسق معها ، وإنما هي حركات خاصة قد تشترك فيها أقوام مختلفة ، وتتعاون عليها أجناس متباينة تبعاً لما يكون من ظروف وملابسات ، . . ولذلك يجب لنا أن نفرق - دائما بين « نزعات سياسية » ظهرت على السنة بعض الشعراء وبين « خصائص جنسية » تفسر أدب هؤلاء الشعراء ، وتوضح فنهم ، . . وعلة نظرية الجنس أنها ، إذا تظفر ببعض التفسير لبعض خصائص الشعراء ، تستغل هذه النتائج على أوسع صورها في رصد التاريخ الأدبي ، وتهدف أن تفسر بها كل ظواهر الأدب ، وبذلك تتحول نزعة الدقة

---

(١) العقاد : ابن الرومي ص ٢٣٣ .

(٢) العقاد : ابو نواس ص ١٠٠ .

عنـدهـا إلى النقيض إلى لـون من التعميم الـذي يتجـاهـل كثيـراً من الحقـائق الأخرى »[1] .

وآثار نظرية الجنس تظهر أيضا في دراسـة العقاد عن « شعـراء مصر وبيئـاتهم في الجيل الماضي » . فنظرة شوقي - عند العقاد - إلى الـدنيا تتـطابق ونظرة بيئتـه الثقافيـة التركية .

« فالانصاف اعدل الإنصاف في أمـر شوقي أنـه في طبيعته واحـد من أبناء بيئتـه يعيش كـما يعيشـون وينـظر إلى الـدنيـا كـما ينـظرون ويتـذوق محـاسن الأشيـاء كـما يتذوقون »[2] .

أو كما يعبر بصراحة : «بيئة شوقي التي أشرنا اليها في فصولنا السابقة وقلنا إنـه واحد منها في مزاجه وخلائقه هي بيئة الترك الحكوميين المتمصرين الذين مسوا التفرنج مسـاً ولم يتغلغلوا فيه ، والـذين عنوا بـالجامعـة الـدينيـة أشـد من عنـايتهم بـالـوطنيـة المصرية »[3] .

يمثـل العقاد في منـاهج الـدراسة الأدبيـة عند الـدكتور شكـري فيصل « نـظرية خصـائص الجنس » - ويمثل لـدينا المنهـج النفسي ، فهل ثمـة تناقض ؟ لا ، أنـه مجرد اختلاف لفظي ، . فنحن نلمس أيضـا خضوع الـدراسة الأدبيـة عند العقـاد لنظريـة خصائص الجنس . . ونفهم خصائص الجنس هنـا على معنى خصـائص الجنس الثقافي والنفسي معاً . وهذه هي النتيجـة التي يصل اليهـا الدكتـور شكري فيصـل في دراسته عن مـلامـح نـظريـة خصـائص الجنس في تـاريـخ الأدب العـربي حيث نـراه يقـول :

« نستطيع أن نختصر هذه النظرية في النقاط التالية :

١ - لم يكن الأدب العربي أدب العرب وحـدهم ولكنه كـان في جملته أدب الأمم التي اجتذبتها الفكرة الإسلامية فآمنت بها .

٢ - بين هذه الأجناس التي أظلها الإسلام فروق أصيلة تتجاوز النطاق المادي في السحنة واللون والفك والجمجمة والدم وما إلى ذلك مما يعتمد عليه علماء الأجناس الى النـطاق المعنوي والى مـا يصطنـع الناس في النـطاق المعنوي من الـوان الحيـاة العقليـة والشعورية .

---

(١) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية ص ٩٣ .

(٢) العقاد : شعراء مصر . ص ١٣٤/١٣٥ .

(٣) المرجع نفسه : ص ١٣٤/١٣٥ .

٣ - مهما يكن من شأن الأثر الإسلامي في العقيدة التي نشرها ، واللغة التي نشرها والمفاهيم التي بذلها ، والحياة النفسية التي غزاها والحياة العقلية التي صاغها ، فإنه لم يستطع أن يمحو من هذه الفروق، أو هو لم يكسر من حدتها بحيث تكون عاملاً ثانوياً في تلوين الأدب ، بل ظلت لها كل حدتها حتى ليجب أن تعتبر المادة الأصلية في التلوين الأدبي . وأن تكون لذلك الأساس الأصيل في الدراسة الأدبية ، فينقسم الأدباء تبعاً لها ويسير تاريخ الأدب وفق سيرتها »[١] .

فهذه الفروق الأصيلة التي تقوم بين الأجناس متجاوزة النطاق المادي الى النطاق المعنوي وبما لها من الوان في الحياة العقلية والشعورية للشعراء والكتاب . هي ما نطلق عليه المنهج النفسي في تاريخ الأدب العربي ، فالنتيجة النهائية التي تخلص اليها نظرية خصائص الجنس في تاريخ الأدب العربي هي « إنه لا بد لهذه الأجناس الكثيرة أن تكون - حين أسهمت في الأدب العربي قد تركت فيه كثيراً من رواسبها النفسية ، وإن هذه الرواسب هي التي يجب أن تقود الدراسة الأدبية فتوزع الادب العربي بين اجناسه وتدرسه في أضواء من خصائص هذه الاجناس »[٢] .

والكشف عن هذه الرواسب النفسية ، هي المهمة الاساسية أمام المنهج النفسي عند العقاد ، فالمنهج النفسي في تاريخ الادب العربي هو نفسه « نظرية خصائص الجنس » بعد تجاوزها النطاق المادي في الفروق بين الأجناس الى النطاق المعنوي أو النفسي .

ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك بالطبع، ان المدخل النفسي في مناهج الأدب العربي ، يشمل كذلك ، كل ما يصل بين الفنون عموماً والأدب خصوصاً وعلم النفس الحديث ، سواء أكان علم النفس الفردي أم علم النفس الاجتماعي .

ولكن ما يظهر في مجال تطبيق العقاد لهذا المنهج أنه ، قد وقف فحسب بهذا المنهج عند حدود بيان أثر الفروق السلالية على نفسية الشاعر كما نرى في دراسته لكل من إبن الرومي وأبي نواس . ولقد تطور التفسير النفسي للأدب الى مدارج عالية من الرقي في دراسات جيل جديد من الدارسين العرب على نحو ما نرى في اعمال كل من الاساتذة: الدكتور محمد النويهي في دراسته لبشار أو لأبي نواس، والدكتور عزالدين

---

(١) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة ص ٩١/٩٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦١ .

اسماعيل في دراساته القيمة من نحو : « التفسير النفسي للأدب » و« قضايا الانسان في المسرح المعاصر » وغيرهما .

٣ ـ العصر والموهبة الفردية :

والمنهج النفسي الذي يهتم بالشخصية الإنسانية الفردية للشاعر ومزاجها الذاتي ، من حيث صحة هذا المزاج أو مرضه ، لا بالشعر في حد ذاته ، هو المنهج الذي يستخدمه العقاد في دراسته لتاريخ الأدب العربي . . ويصف لنا الدكتور طه حسين سمات هذا المنهج عند كل من العقاد والمازني بقوله : « والمازني قد يكون أكثر استشهاداً بشعر ابن الرومي من العقاد ، ولكنه كالعقاد يقف عند شخصية ابن الرومي أكثر مما يقف عند الجمال والتحليل الفني ، والظاهر أنهما يكلفان كلفاً خاصاً بشخصيات الشعراء ، أما أنا فربما عنيت بالشعر أكثر من عنايتي بالشعراء »(١) .

ودراسة العقاد لابن الرومي ـ كما سبق أن أوضحنا ـ ترمي الى التفسير والتعليل ، كما أنها ترمي الى التقويم ، أي أنها تجمع بين التاريخ الأدبي والنقد الادبي . فهو يدرس ابن الرومي ـ لأنه كما يقول ـ أقرب الشعراء الى المذهب الفني الذي يدين به ، أي مذهب شعر « الشخصية » . والتصوير والتشخيص الفني . . . الخ . « وفي سنة (١٩٣٠) الفنا كتاباً خصيصاً لشرح الأسباب التي تدعونا الى الإعجاب به وأولها أنه أقرب الشعراء الأقدمين الى المذهب الذي نختاره ، وأن عصره أول العصور التي فطنت لتجديد الشعر على هذا الأسلوب »(٢) .

ويشرح لنا العقاد في بداية دراسته عن ابن الرومي (٨٣٥ ـ ٨٩٦م) (٢٢١ ـ ٢٨٣هـ) طبيعة العلاقة بين العصر والموهبة الفردية ونراه يتساءل عن أيهما اسبق في التأثير على تطور الحياة الفنية للشاعر أو الكاتب . وهو يرفض القول بأن العصر هو كل شيء ، أو أن الموهبة الفردية هي كل شيء « فلا العصر هو كل شيء ولا الموهبة الفردية هي كل شيء ، والأمر الذي لا مراء فيه هو أن العصر لا يخلق الموهبة إذا هي لم توجد في صاحبها ، وأن بعض العصور من الجهة الأخرى أصلح لاظهار المواهب والعبقريات ، ثم أن العصر إذا لم يخلق الموهبة خلقاً فهو بلا ريب يوجهها ويهيء لها أسباب تمامها واستوائها ، بحيث يسهل علينا أن نفهم كيف أن عبقرية من العبقريات

(١) د. طه حسين : من حديث الشعر والنثر . دار المعارف بمصر ١٩٥٧ . ص ١٥٠ .
(٢) العقاد : أفيون الشعوب ط ٢ ـ مكتبة الأنجلو المصرية ص ٣٨ .

تهتدي على وجهتها في زمن ولا تهتدي اليها في زمن آخر ، وكيف أن رجلاً يكون صانعاً في هذا العصر أو ذاك وهو لو ولد في غيره لكان من الأدباء أو السواس »[1] .

ولكننا بعد ذلك نجده كثيراً ما يلجأ الى المنهج النفسي ليفرق بين « الرجل » وبين « الشاعر » أو بعبارة اخرى بين « الإنسان العادي وبين « الفنان » ثم يبين الفنان وعصره .

فيذهب إلى أن هذا العصر ـ وهو القرن الثالث للهجرة ـ كان مشغولاً بالشعر وبالعلم ، وهو لذلك كان من العصور الصالحة لظهور ابن الرومي الشاعر ، ولم يكن صالحاً لظهور ابن الرومي الرجل العادي : « كان هذا عصراً صالحاً لظهور ابن الرومي الشاعر الذي لا متقدم له في غير الشاعرية ، ولكن اتراه كذلك عصراً صالحاً لظهور ابن الرومي ـ الرجل ـ الذي لم تبق منه الشاعرية لمسعاه ولا لتصرف ؟ لا ! لم يكن ذلك العصر صالحاً لابن الرومي الرجل كما كان صالحاً لابن الرومي الشاعر ، بل لم يكن ذلك العصر الا عصر مضيعة له ولامثاله الذين خلقوا في هذه الدنيا وكأنهم أطفال في حجر الفن ، لا يكلفون أنفسهم إن لم تلحظهم من الدنيا كفالة ساهرة »[2] .

وعلى الرغم من أن العقاد يحاول أن يصور هذا العصر ـ وهو عصر الشعوبية العنيفة التي قامت بين العرب والفرس ـ على أنه عصر قد طبع من الناحية الأخلاقية على الشرّ ، إلا أننا نراه يشير إشارة غامضة الى ما يمكن أن يكون الأصل الإجتماعي لمثل تلك الشرور . « أساس هذا الشر كله سببان غالبان ، هما القطيعة بين بني العباس والعرب ، ونظام الإقطاع الذي تمادى فيه بنو العباس حتى انتهى الى تصدع العالم الإسلامي وتشعبه في مدى قرنين اثنين بضعة عشر شعبة»[3] .

ثم نراه يضيف « ثم لما قامت لهم آخر الأمر دولة لم تقم على أيدي العرب وهم أولى الناس أن ينصروهم وتأخذهم الغيرة لهم ، وإنما قامت على الفرس الذين كانوا ينقمون مثلهم على الدولة العربية »[4] .

---

(١) العقاد : ابن الرومي ص ٥٣ .
(٢) العقاد : ابن الرومي ص ٥٤ .
(٣) المرجع السابق نفسه ص ١٨ .
(٤) المرجع نفسه ص ١٨ .

ولقـد قامت حـركات اقليميـة في تلك الفترة التـاريخية ، تـدعو الى التحـرر من النزعة العربية ، ولقد كان ذلك من العوامل التي عملت على انحلال الدولة العربيـة ، ولعلنـا نجد في ثـورة الزنـج بالبصـرة بقيادة عـلي بن محمد بن الحسـين خير مثـال عـلى ذلك ، فلقد كانت الحركة التي قادها بمثابة ثورة ضـد النظام الإقـطاعي ، فشرور هـذا العصر وصراعاته لم تكن نتيجة للشرور الاخلاقية أو للصراعات الفكـرية ولم تكن تلك الشرور كذلك نتيجة للتداخل بين الحضارات المتباينة في ذلك العصر ، ولكن كان وراء ذلك كله صراع إجتماعي هائل ، والمذاهب السياسية والـدينية التي كـانت تدعـو اليها حركات الزنج والقرامطة لم تكن في نظر العقاد غير مجرد ترفيه عن الفقـراء المنزوفـين : « لا جـرم يكون ذلـك العصر عصـر الحيرة والانتـظار ، ولا جرم تتـأهب فيه النفـوس لدعوة الجماعات السرية وتتعلق الأمـال بالمهـدي المنتظر والمصلح الأكبـر الذي يغسـل الأرض بالدماء ، ولا جرم يكون ذلك العصر هو عصـر بابـك الخرمي وداعيـة الزنـج والقـرامطة وغيـرهم من الثوار وأصحـاب المـذاهب الـذين كـانـوا يمـزجـون المقـاصـد الاجتماعية بالمقاصد الدينية ويعالجون الترفيه عن الفقراء المنزوفين بالدعـوة الى المساواة والتمرد على الحكام ، وكان ذلـك على أكثـره في بلاد فـارس حيث بقي الفلاحـون كما كانوا في عهد الأكاسرة يسـامـون سوم الانعام ويستنزفـون كما يستنـزفهم الأمراء والملوك المؤلهون في غابر الزمان ، ثم كان ذلـك أكثره في المـرافىء والثغور حيث تكـثر الحركـة ويزدحم العمال والصناع ويرتفع السعر ويشتد التنافس بـين الطبقـات ، على أن هـذه الاحداث كانت تمر بالدولة وهي باقية سليمة منها بعض السلامة »[1] .

ويقوم المنهج النفسي لدى العقاد على تحليل المظاهر والملامح الخارجية للشخصية الانسانية ، ولذلك نراه يحدد لنا الملامح الخارجيـة لشخص ابن الرومي من شعـره . . والغريب انه يؤمن « بالفراسة » كل الإيمان ولا يشك إلا في بعض المتفرسين « أي خبر من الأخبـار التي تسربت الينـا عن حياة ابن الـرومي لا نتركـه مختارين غـير آسفين لـو استطعنا أن نستبدل به صـورة لوجه الـرجل وشخصـه ؟ . . . فقد تعـودت النفوس أن تشتاق إلى رؤية من تتحدث به وتسمع عنه . ولم تتعود ذلك عبثاً ، ولكنها تعـودته لأن الرؤية تزيدها معرفة بمن تريد أن تعرفه ، أو لأن المعرفة لا تكمل بغـير رؤية ، وليس من مجرد المصادفة ـ فيما نعتقد ـ أن تشيع الصور الشمسية والترجمة التحليليـة والدراسـة النفسية في عصر واحد ، ولا أن تكون الأمم المعروفة قديماً ببراعة الترجمة وكتابة السـير

(١) العقاد : ابن الرومي ص ٢٧/٢٨ .

اماً معروفة كذلك بتقييد الملامح والسمات في الصور والتماثيل ، فإن فراسة الظاهر جزء من فراسة الباطن ، وكلتاهما لازمة لفهم السيرة واتقان الدراسة النفسية ، ونحن نؤمن بالفراسة كل الايمان ولا نشك إلا في المتفرسين أو في بعض المتفرسين ، فالذي فاتنا من ترجمة ابن الرومي بفوات صورته قسم ليس بالقليل ، وتعويض هذا القسم بما بقي لنا من الوصف العرضي والأخبار المنذورة من أصعب الأمور »(1) .

وبعد تحديد الملامح الخارجية لابن الرومي نراه يأخذ في تحليل طبيعته النفسية والعصبية فيقول : « ولا تعوزنا الأدلة على اختلال أعصاب ابن الرومي وشذوذ أطواره من شعره أو من غير شعره ، فإن أيسر ما تقرأه له أو عنه يلقي في روعك الظنة القوية في سلامة أعصابه واعتدال صوابه »(2) .

وعندما يعلل العقاد سر اخفاق ابن الرومي في الحياة نراه يسحب تفسيره الجزئي إلى تفسير كلي يشمل الظاهرة العامة ، فيربط بين سر إخفاق ابن الرومي ، وبين امثاله من الفنانين في الحياة .

فالسبب المباشر لاخفاق ابن الرومي كما يرى العقاد هو ضغط الحاجات المادية والمعيشية التي سببت له الكثير من القلق والعذاب : « وكثيراً ما ألم لهذه الحاجة الدائمة وتوسل الى الرؤساء أن يجربوه في ولاية أو جباية أو يتخذوه لعمل في الديوان يريحه من ذل السؤال وعذاب القلق والانتظار فكانوا يضنون عليه بما سأل ويأبون أن ينقذوه من سوء تلك الحال »(4) .

وعلى الرغم من أن فشل ابن الرومي يعود إلى تلك الظروف الاجتماعية التي كانت أحد العوامل المساعدة على تشاؤمه وغرابة اطواره . . نرى العقاد يعكس ذلك ، فيقرر أن غرابة الأطوار هي التي دفعت ابن الرومي الى الفشل في حياته : «وكانت له جناية أخرى تعد من أكبر الجنايات في جميع العصور وبين جميع الامم وعند جميع الأفراد ، كان غريب الأطوار ولا أضر على الضعيف الحيلة من غرابة الأطوار ، لأنها تفرده بين

(1) المرجع نفسه ص ٩٥/٩٦ .
(2) المرجع نفسه ص ١١٢/١١٣ .
(3) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .

الملأ فتنصبه وحده هدفاً لكل ما في الطبائع الانسانية من لؤم وسفاهة وسوء ظن ومجانة »[1] .

ثم يتناول العقاد قضية مسؤولية الدولة والمجتمع تجاه رجال الأدب والفنون فنراه يصور لنا رجل الفن وكأنه طفل في الأسرة ، فلا بد من رعايته من قبل الهيئة الاجتماعية : « إن من الباحثين من يرى أن رجال الفنون في الجماعة الانسانية كالاطفال في الاسرة لا بد لهم من رعاية تكتنفهم وأمداد قوية تغنيهم عن السعي لانفسهم ، لأنهم لا يحسنون حيل السعي ولا يجيدون عملهم إذ تفرغوا لممارسة العيش واتقان حيله .

فإذا التمس هؤلاء الباحثون مثلاً يدعمون به رأيهم فما تخالهم يجدون في تاريخ الآداب مثلاً أصلح من شاعر كابن الرومي في زمان عجيب متناقض كأواسط القرن الثالث للهجرة »[2] .

ويرى أن بعض الحيل والدهاء والمكر كافية للانسان وللفنان لشق طريقه في مسالك الحياة ، وهذا ما يأخذه على ابن الرومي لأنه لم يقدر أن يسلك مثل هذا السلوك . « لم يكن يدري أن فضائله لا تساوي فتيلاً بغير الحيلة والعلم بأساليب الدخول بين الناس وأن الحيلة وحدها قد تغني عن فضائله جميعاً ، ولو كان صاحبها لا ينظم شعراً ولا ينظر في كتب الفلسفة والرواية والنجوم . . »[3] .

كما يرى العقاد أن سر عبقرية ابن الرومي يكمن في اتصالها من ناحية النسب بالعنصر اليوناني حيث تسربت لديه بعض الخصائص المميزة للعنصر الاغريقي . . كعبادة الحياة وتقديس الطبيعة والقدرة على تشخيص المعاني وتقديمها للجمال على الخير « ولا نعرف صفة أجمل لهذه الخصال كلها من صفة العبقرية اليونانية التي اتسمت بها في الجملة فنون الأغريق فقد كان الاغريق بجملتهم كما كان ابن الرومي بمفرده ، لولا أن الاغريق كانوا يصيبون من كل متعة بمقدار وابن الرومي كان لا يعرف في أمر من

(١) المرجع نفسه ص ١٦٠ .
(٢) العقاد : ابن الرومي ص ١٧٢ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٠١ .

الأمور مقداراً أقل من الإفراط والإنهاك »(١) .

كما كانت خصال ابن الرومي الفنية أمثال : القدرة على الاحساس بالألوان والأصوات وروائح الأشياء هي كلها نتاج للعقلية اليونانية ، « من أبهر ما يبهرك في هذه اليقظة الحسية خاصة اللون الذكية المتوهجة التي تطالعك من كل وصف يصف به الوجوه أو الأزهار أو الكؤوس أو الحلي أو الخمر أو غير هذه المناظر التي تلامس البصر بالوانها ، فانك قل أن ترى في وصف شاعر من شعراء العالم أجمع نظيراً لهذه الحاسة الشفافة »(٢) .

ثم يركز في دراسته على ظاهرة التشخيص والتصوير عند ابن الرومي فيقول « إنما التصوير لون وشكل ومعنى وحركة وقد تكون الحركة أصعب ما فيه لأن تمثيلها يتوقف على ملكة الناظر ولا يتوقف على ما يراه بعينه ويدركه بظاهر حسه .

ولكن تمثيل هذه الحركة المستعصية كان أسهل شيء على ابن الرومي واطوعه واحواه على ما يريد من جد أو هزل وحزن أو سرور »(٤) .

وابن الرومي عند العقاد (وحيد شعراء عصره . . . في ملكه الوعي والتصوير(٤) .

ونراه يركز كذلك على طبيعة التشبيه عند ابن الرومي ، فيفرق بين التشبيهات عند كل من ابن المعتز وابن الرومي ، فيرى في تشبيهات الأول ما يشبه ما يصفهم العقاد بقوله « الذين يتعاطون التشبيه في هذه الأيام » (٥). وهو يشير بذلك ضمناً إلى مدرسة شوقي ، فقصارى ما يطلبه ابن المعتز من التشبيه هو أن يثبت أنه رأى شيئين من لون واحد وشكل واحد ، فالعقاد يطالب بالإحساس العميق وتخيله باللفظ المبين ، أي نقل التشبيه من مجال الحواس الخارجية الى داخل النفس البشرية ، وإن هذه المحاولة قد فتحت الباب أمام التعبير الرمزي في الأدب العربي الحديث : « وأما الكسب الجديد الباقي في نقد العقاد لشوقي وفي آراء زميليه شكري والمازني ، فقد كان في نظرتهم إلى التشبيه ووظيفته الشعرية وهي تلك النظرة التي نقلت التشبيه من مجال الحواس الخارجية الى مجال النفس البشرية إذ رأيناهم يطالبون بأن يكون

---

(١) العقاد : ابن الرومي ص ٢٣٣ .

(٢) العقاد : ابن الرومي ص ٢٣٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٥٥ .

(٤) العقاد : في بيتي . سلسلة اقرأ العدد (٣٣) دار المعارف بمصر ١٩٥٥ ص ١١٣ .

(٥) العقاد : ابن الرومي ص ٢٦٠/٢٦١ .

الهدف من التشبيه هو نقل الأثر النفسي للشبه من وجدان الشاعر إلى وجدان القارىء وبذلك فتحوا الباب أمام التعبير الرمزي »[1] .

ويربط العقاد بين الصناعة الفنية عند ابن الرومي وبين نظرته الفنية التي تقوم حول وحدة القصيدة الشعرية فيقول « العلاقات البارزة في قصائد ابن الرومي هي طول نفسه وشدة استقصائه المعنى واسترساله فيه ، وبهذا الاسترسال خرج عن سنة اللفظيين الذين جعلوا البيت وحدة النظم وجعلوا القصيدة أبياتاً متفرقة تضمها سِمْطٌ واحد قل أن يطرد فيه المعنى إلى عدة أبيات وقل أن يتوالى فيه النسق توالياً يستعصي على التقديم والتأخير والتبديل والتحوير ، فخالف ابن الرومي هذه السنة وجعل القصيدة « كلاً » واحداً لا يتم إلا بتمام المعنى الذي أراده على النحو الذي نحاه ، فقصائده « موضوعات » كاملة تقبل العناوين وتنحصر فيها الأغراض ولا تنتهي حتى ينتهي مؤداها وتفرغ جميع جوانبها وأطرافها ، ولو خسر في سبيل ذلك اللفظ والفصاحة »[2] .

٤ ـ النرجسية ومشكلة أبي نوّاس :

ولعله قد اتضح لنا ـ الآن ـ من دراسة العقاد لإبن الرومي اهتمامه بشخصية الشاعر اكثر من اهتمامه بشعره ، وهو يتبع نفس المنهج في دراسته عن ابي نواس ، والتي يطلق عليها اسم « دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي » ونراه يبدأ دراسته لأبي نواس بالتساؤ ل عن حقيقة « الشخصية النواسية » فيردها إلى ظاهرة « النرجسية » و(هذه « النرجسية » شذوذ دقيق يؤدي الى ضروب شتى من الشذوذ في غرائز الجنس وبواعث الأخلاق)[3] ، ويأخذ العقاد من فكرة « النرجسية » ما يعنيه من شعابها المتعددة وأهمها شعبتان تسمى إحداهما : الإشتهاء الذاتي «Auto-erotism» وتسمى الأخرى التوثين الذاتي «Auto-Fetishism» ، ويغلب الاشتهاء الذاتي على الحالات الجسدية ، أما التوثين الذاتي فيغلب على الحالات العاطفية والفكرية ، وهناك ما يلحق بهاتين الشعبتين من لوازم من أبرزها لازمة التشخيص «Identificition» ولازمة العرض «Exhibitionism» ولازمة الارتداد «Centripetal Regession»، وتعني

---

(١) د . محمد مندور النقد والنقاد العامون ص ١٢٢ .

(٢) العقاد : ابن الرومي ص ٢٦٨ .

(٣) العقاد : أبو نواس : الحسن بن هانىء، دراسة في التحليل النفساني والنقدالتاريخي، مكتبة الانجلو المصرية ، مطبعة الرسالة ١٩٥٣ ، ص ٣٧ .

لازمة التشخيص ، أن يلبس المرء شخصية شخص آخر يتوهم أنه هو ذاته أو يحل محل ذاته ، ولازمة العرض، تعني الإظهار بجميع درجاته، أما لازمة الارتداد، فتعني انتحال الصفات كأن ينتحل المرء صفة القوة لنفسه كأنه ارتدها اليه من الشخص الذي تلبس بملامح ذاته وطبق العقاد هذه الظواهر على شخصية أبي نواس فيقول : « هذه اللوازم تنطبق على أبي نواس في خلائقه الأولية وخلائقه التبعية وتقيس جميع أحواله حيث لا يفسدها ضرب آخر من ضروب الشذوذ في المسائل الجنسية »[1] . ويأخذ في الاستشهاد على تلك الظواهر ببعض الأبيات من شعر أبي نواس .

وإذا تأملنا بعض تلك المظاهر النفسية ، ولتكن على سبيل المثال ، ظاهرة الإرتداد ، والتي تعني انتحال الصفات القوية وارتدادها إلى الشخص المقلد . ويرى العقاد أن أبا نواس كان يخلع على نفسه صفات الخليفة الأمين ، وبالطبع فإن هذا لا يتوقف على الشذوذ النفسي بقدر ما يتوقف على التجاء أبي نواس إلى القوة السياسية التي تجسدت في شخص الخليفة .

ويؤكد لنا على أن أكثر الصفات المرتدة عند أبي نواس إنما كانت من صفات الخليفة الأمين « ومن حبه اياه ، أنه كان صديق الخمر وإن كان ينهاه عنها لينفي عن سمعته مقالة السوء »[2] .

ثم يضيف « فإذا كانت لازمة الارتداد النرجسي » بحاجة الى مورد يستعير منه الشاعر ما ليس عنده من الزينة الشخصية فليس احرى من الأمين أن يكون هذا المورد الرفيع ، مع ما تقدم من ولع الشاعر بترديد الزهو بسمات الملوك وزينة التاج والاكليل »[3]. وبذلك تكون لاخلاق أبي نواس وأحواله النفسية ارتباطات قوية بالواقع السياسي الذي عاش فيه .

ويعقد العقاد فصلاً خاصاً عن « الجنس والنفس » ، يشير فيه إلى مدارس التحليل النفسي عند كل من : فرويد ، ويونج ، وادلر ، وهورني ، ويسترسل في شرح ما يسمى بعقدة أوديب، ويرى أن كل : « انسان عرضة من جراء هذه العقدة للقلق في بيئته النفسية وعلاقاته الخارجية ، وليست العقائد والشعائر والعبادات والفنون إلا

(١) المرجع نفسه ص ٤١ .
(٢) العقاد : أبو نواس ص ٥٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٥٧ .

تعبيراً عن هذا القلق أو دفاعاً من النفس أمام طغيانه في داخلها وخارجها »(١) .

كما نراه يلاحظ أن عقدة «النسب» عند أبي نواس هي عقدته النفسية الأساسية وذلك لأن أبا نواس يفخر اليوم بما ازدراه أمس ، ويمدح لهذه المناسبة أو تلك ما ذمه في مناسبة أخرى، ويلهج بهذه المفاخرات والمهاترات في مطالع القصائد لينعي على العرب طلولهم وبواديهم ويؤثر عليها التغني بالمدامة والمنادمة ، ولكن كما سبق أن لاحظنا ، أن كل مواقف أبي نواس هنا من الصعب ردها الى « العقد النفسية » وذلك لأن الظروف السياسية والإجتماعية كانت لها أكبر الأثر في ذلك ، فهي دعاوى حقيقية تمس ظروف عصر الشاعر مساً مباشراً . . . ولكن العقاد يرى أنه من اللغو « أن تأخذ هذه المهاترات مأخذ الدعاوى الجدية التي يحققها يدعمها ويعول على تحقيقها ، فإن المرء لا يلهج هذا اللهج بشيء إلا أن يكون له مساس بهوى دفين يغريه باللفظ فيه على غير مشيئته ، والمساس بالهوى الدفين هو الذي يسميه العصريون بالعقدة النفسية ، وهنا عقدة نفسية على متناول اليد . . . ومشكلة النسب تمس أبا نواس في هذه وتلك ، أي انها تمس فتنته بذاته ، وشهوة العرض والمعارضة في دخيلة طبعه »(٢) .

والواقع أن مذهب أبي نواس لم يكن مذهباً شعرياً فحسب ، بل انه مذهب سياسي أيضاً « أليس هذا الغلو والإسراف أثراً من آثار التعصب لمذهب الجديد ؟ على أن هذا المذهب الجديد ، على حسنه واستقامته ، وعلى أن أبا نواس موفق فيه لم يسلم من أشياء تمكننا من أن نفهم بغض الناس له ، ونعيهم عليه ، وهو ليس مذهباً شعرياً فحسب ، وإنما هو مذهب سياسي أيضاً ، يذم القديم - لا لأنه قديم - بل لأنه قديم ولأنه عربي ، ويمدح الحديث ، لا لأنه حديث - بل لأنه حديث ، ولأنه فارسي فهو إذن مذهب تفضيل الفرس على العرب ، مذهب الشعوبية المشهور »(٣).

وأبو نواس كذلك لم يكن وحده في الاهتمام بالنسب ، بل أن شعراء الموالي قَدْ اهتموا جميعاً بقضية النسب ، فيصبح الأمر إذن ظاهرة عامة بحيث لا يمكننا أن نخص شخصاً بعينه دون سواه وهذه ملاحظة «طه حسين» في نقده لدراسته العقاد حيث نراه يقول: « ويخيل إليّ أن الأستاذ يسرف في أمر النسب وتأثيره في نرجسية أبي نواس إن

(١) المرجع نفسه : ص ٦٧ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٩/١٠٠ .
(٣) د. طه حسين : حديث الاربعاء ، جـ ٢ ، ص ٧١ .

كان ابو نـواس نرجسيـا فشعراء المـوالي كلهم كانـوا يهتمون بـالنسب ويكثرون القـول فيه »(١) .

والعقاد وإن كان قد شكك في بعض مواقف ونظريات علماء التحليل النفسي إلا أنه كان حرياً به أن يسلط نفس الشك على نظرية النرجسية التي اقترضها منهم .

---

(١) د. طه حسين : خصام ونقد ط ٢ ، (١٩٦٠) بيروت . ص ٢٤٢/٢٤٣ .

المنهج النفسي في دراسة الأدب الحديث

١ ـ الشعر والثورة :

ويؤرخ العقاد لشعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي فيقول « ظهرت طلائع النهضة الشعرية في مصر حين ظهرت فيها طلائع الثورة التي عرفت باسم الثورة العرابية ولم تسبقها نهضة مذكورة بعد الركود الذي أصاب الشعر العربي كله في عقب الدولة العباسية »[1] .

ونراه يشير إلى أن إمام الشعراء في الطور الحديث هو محمود سامي البارودي . . ولكن هذه الريادة التي سبق أن أقرها العقاد للبارودي، يعود فينفي أصالتها عنه ، فالبارودي عنده لم يكن ممثلاً لعصره ، ولم يكن ممثلاً كذلك للثورة العرابية : « على أننا لم نعن بإمامة البارودي إلا معنى السبق والابتداء القوي الفائق في هذا النمط الحديث ، أما أنه كان ممثلاً لعصره جامعاً لنواحيه الأدبية أو الفكرية ، فذلك معنى للامامة لم يكن من حظه ولا نظنه كان من همه، بل هو لم يكن ممثلاً حتى للثورة العرابية التي كان زعيماً من زعمائها وبطلاً معدوداً من بين أشهر أبطالها ، إذ كانت مشاركته في الثورة مشاركة الوزير السياسي والقائد الحربي لا مشاركة الشاعر الذي يصف شعور الجمهور أو يزكيه بقصائد وأناشيد ، وتلاه شعراء آخرون كان حظهم في هذه الناحية مثل حظه وحكمهم في تمثيل أيامهم مثل حكمه ، فإسماعيل صبري وأحمد شوقي وحفني ناصف ومن ضارعهم من أبناء عصرهم يعدون في طليعة المدرسة الجديدة التي خلقت مدرسة العروضيين ولكنهم لم يعرضوا لنا في شعرهم إلا قليلاً من معارض

---

(١) العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ص ٨ .

الشعور في الحياة الشعبية ، ودرجات الانتقال من تفكير إلى تفكير ، وعلة ذلك فيما نرى أنهم عاشوا في حيز الوظائف ولم يعيشوا في غمرة الأمة بين دوافع المد والجزر وعوامل الشدة والرخاء »[١] .

ثم نراه يصل الى نظريته العامة حول صلة الشعر بالظروف التاريخية ، وخاصة ظروف الثورات ، فنجده ينفي صلة الشعر بالثورة حيناً ، ويثبت هذه الصلة بطريقة غامضة حيناً آخر : « إن الثورات لم يكن لها قط شاعر يحرضها كما يحرضها الخطباء والكتّاب ، وإنما توحي الثورة الى الشاعر معاني ثورية ولا تتخذه أداة لها في تسعير نيرانها والكلام بلسانها وهكذا كان شأن كبار الشعراء أو الشعراء النابهين الذين ظهروا في ابان القلاقل السياسية وما يشبهها من ثورات المجتمع في الأمم كافة ، فالشاعر الانجليزي العظيم « جون ملتون »[*] ظهر بين قلاقل الثورة الانجليزية الكبرى وصاحب زعيمها الأعظم كروموبل ولكنه انقطع عن الشعر طوال السنين التي اشتغل فيها بسياسة قومه واصلاح عيوب المجتمع في عصره ، فلم ينظم القصيدة في الثورة ولا في غيرها بل قصر جهوده الكتابية على وضع الرسائل ومناقشة الخصوم ودراسة المشكلات الاجتماعية التي تتصل بالسياسة والتشريع »[٢] .

والمقصود بالثورة الانجليزية الكبرى هنا : الثورة الانجليزية التي قامت في أربعينات القرن السابع عشر تحت زعامة « كروموبل » والتي اتخذت وقتئذ شكل الحرب الأهلية المدمرة . ولقد امتزجت فيها المطالب الاجتماعية بنزعة دينية متحررة استحدثها من تعاليم المصلح الديني السويسري « كالفن » . . وهي ثورة تمثل من حيث مضمونها الإجتماعي ، أول انتفاضة للبرجوازية الأوروبية ضد النظام الاقطاعي الأوروبي ، وكذلك ضد الحق الالهي للملوك[٣] . وهو الوضع الذي ظل شائعاً في أوروبا نفسها (طالما كانت فلسفة الحكم الشائعة فيها هي نظرية حق الملوك الآلهي ، فلما عصفت ثورة « كروموبل » في انجلترا «١٦٤٠ ـ ١٦٤٥» والثورة الفرنسية «١٧٨٩» بهذا الحق الالهي تبلورت فلسفتان جديدتان إلى جانب فلسفة الملكية المطلقة

---

(١) المرجع نفسه ص ١٧/١٤ .
(٢) المرجع نفسه ص ٩٠ .
(*) (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) .
(٣) راجع هنا : د . محمد فؤاد شكري : الصراع بين البرجوازية والاقطاع (م . س) حـ ١ ، ٢ ود . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا في العصور ج ١ و٢ وهما من أفضل المراجع العربية حول الموضوع (م . س) .

وهما فلسفة الملكية المقيدة من ناحية وفلسفة الجمهورية التي لا مكان فيها لملوك أو سلاطين من ناحية أخرى »[1] .

ولكن الشاعر الانجليزي جون ملتون «J.Milton» (١٦٠٨ - ١٦٧٤) قد شارك بشعره في الثورة بقصيدة «الفردوس المفقود»[*] في تصوير حيٍّ وإن كان بصورة رمزية لروح تلك الثورة وهذا ما يلاحظه العقاد : « ولكن ليس معنى ذلك أن الثورة الكبرى مرت بتلك القريحة السامية وهي غافلة عنها مستخفة بأحداثها ، فإن حوار الشيطان وأصحابه في الجحيم من قصيدة ملتون المشهورة عن «الفردوس المفقود» لم تكن إلا أثراً نفسياً من آثار العراك السياسي الذي صرفه عن الشعر نحو عشرين سنة »[2] .

ومن الواضح هنا أن الشعر لم يستطع الانفصال عن روح العصر وظروفه التاريخية الثورية وغير الثورية ويجب أن نشير الى أن العقاد نفسه لم يستطع كشاعر أن يبتعد عن أزمات عصره الحادة، فقصيدته الطويلة «ترجمة شيطان»[**] لا تخلو من استفادة واضحة للفردوس المفقود لملتون ، وكانت على حد تعبير العقاد نفسه « لفحة » من نيران الحرب العالمية الأولى . « في هذه القصيدة قصة شيطان ناشيء سئم حياة الشياطين وتاب من صناعة الإغواء لهوان الناس عليه وتشابه الصالحين والطالحين منهم عنده ، فقبل الله منه هذه التوبة وادخله الجنة وحفه فيها بالحور العين والملائكة المقربين غير أنه ما عتم أن سئم عيشة النعيم ، وملَّ العبادة والتسبيح وتطلع إلى مقام الألوهية لأنه لا يستطيع أن يرى الكمال الآلهي ولا يطلبه، ثم لا يستطيع أن يطلبه ويصبر على الحرمان منه ، فجهر بالعصيان في الجنة فمسخه الله حجراً فهو ما يبرح يفتن العقول بجمال التماثيل وآيات الفنون وقد نظمت هذه القصيدة في أواخر الحرب العظمى فكل ما فيها من الألم واليأس فهو لفحة من نارها وغيمة من دخانها »[3] .

ولكن رغم ذلك يخرج علينا العقاد بقوله : «فالثورات على هذا، لها خطباء

---

(١) د . ليوس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث . ج ٢ . ص ١٣٠/١٣١ .

(٢) العقاد : شعراء مصر ص ٦٠ .

(٣) العقاد : ديوان العقاد : أربعة أجزاء في مجلد واحد طبعة المقطم ١٩٢٨ ص ٢٣٨ .

(*) Paradise Lost : نشرت في عام (١٦٦٧) .

(**) مطلعها :

صاغه الرحمن ذو الفضل العميم ... غسق الظلماء في قاع صقر
ورمى الأرض به رمي الرجيم ... عبرة فاسمع أعاجيب العبر

وهي تجري على نظام المزدوج . ديوان العقاد : م . س . ص ٢٣٨ .

كبار ، وليس لها شعراء كبار ، وسر ذلك أن الثورة عمل إجتماعي تناسبه الخطابة لأنها وظيفة إجتماعية ، وليس الشعر كالخطابة في هذه الخصلة ، لأنه عمل فردي في لبابه ولا سيما بعد ما ارتقى اليه الشاعر من الأطوار في العصور الحديثة »[١] . فإذا كان الشعر من الأعمال الفردية في جوهره ، فالأمر كذلك في الخطابة، فالخطابة أيضاً عمل فني فردي وإذا كان للخطابة ما يشبه الوظيفة الإجتماعية ، فإن للشعر دوره الفعال في الحياة الاجتماعية ، سواء بالنسبة لحياة الفرد الروحية أو بالنسبة لحياة الجماعة الانسانية .

٢ ـ الشعر والشخصية :

وتعريف العقاد للشعر بأنه عمل فردي في جوهره ، هو الذي دفعه للقول في شعر شوقي : « في « أحمد شوقي » أرتفع شعر الصنعة الى ذروته ، وهبط شعر الشخصية إلى حيث لا تتبين لمحة من الملامح ولا قسمة من القسمات التي يتميز بها انسان من بين سائر الناس »[٢] .

والمقصود بشعر « الشخصية » الفردية هنا ، هو الشعر الذي يترجم عن النفس الإنسانية في أصدق علاقاتها بالطبيعة والحياة ، أو كما كان يقول العقاد في شعر شوقي في كتابه « الديوان » (١٩٢١) « فالعيوب المعنوية التي يكثر وقوع شوقي وأضرابه فيها عديدة مختلفة الشتات والمداخل ولكن أشهرها وأقربها إلى الظهور وأجمعها لاغلاطهم عيوب أربعة وهي : التفكك والإحالة والتقليد والولع بالاعراض دون الجواهر ، وهذه العيوب هي التي سيرتهم أبعد عن الشعر الحقيقي الرفيع المترجم عن النفس الإنسانية في أصدق علاقاتها بالطبيعة والحياة »[٣] .

والقصيدة الخالية من « التفكك » ينبغي لها أن تكون عملاً فنياً تاماً ، وذلك لأن القصيدة الشعرية كالجسم الحي يقوم كل عضو منها مقام جهاز من أجهزته ، وهذا ما يعنيه شعراء مدرسة الديوان عند حديثهم عن الوحدة العضوية للقصيدة ، ويقصد بالإحالة هنا فساد المعنى بسبب من الاعتساف والشطط أو بسبب المبالغة ومخالفة الحقائق ، كما يعني بالتقليد ، ما يفهم بالسرقات الأدبية ، ويستشهد بقول شوقي في رثاء مصطفى كامل ، على ما يعنيه « بالولع بالاعراض دون الجواهر » ، ونراه يعلق

(١) العقاد : شعراء مصر . ص ٩٢/٩٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .
(٣) العقاد ، المازني : الديوان : جـ ٢ ط (١٩٢١) ص ٤٥ .

على بيت شوقي الذي يقول فيه من القصيدة نفسها .

« دقـات قلب المـرء قـائلة لـه إن الحـيـاة دقـائـق وثـوان »

وهل لدقات القلب الخالدة علاقة حقيقية بدقات الـدقائق والثواني ليستنبط منها الإنسان سر الحياة ؟ أبهذه العـوارض يقدر الأحيـاء نفاسـة حياتهم وهـل يتوقف المعنى الذي ينظم ثمن الحياة الانسانية على علاقة سطحية باختراع طارىء »[1] ؟

والحقيقة أن حملة العقاد وشعراء مدرسة الديـوان على شعـر شوقي وبقيـة شعراء المدرسة الكلاسيكية في الشعر العربي الحديث بمصر رغم ما تتضمنه بعض جـوانبها من صدقٍ فني ـ كانت غير خالصـة من بعض النزاعـات الشخصية ـ ويتضـح لنا ذلـك من أحكـام العقاد عـلى قصيدة شـوقي في رثاء الـزعيم محمد فـريـد ، وهي القصيـدة التي عارض شوقي بها قصيدة المعـري الداليـة المشهورة : «لقد طمح شـوقي الى معارضـة المعري في قصيدة من غرر شعره لم ينـظم مثلها في لغـة العرب ولا نـذكر إنّـا أطلعنا في شعر الغرب على خير منها في موضوعها ، والمعري رجل يمم هذه الحياة محراباً واكتـواها غاباً وصرف عنها سراباً ، فإذا هو نظم في فلسفة الحيـاة والموت كـما تراءت لـه فذلـك مجاله وتلك سبيله ، وأين شوقي من هذا المقام ؟ إنه رجـل أرفع مـا أتفق له من فـرح الحيـاة لذة يبـاشرهـا أو تباشـره وأعمق ما هبط إلى نفسـه من آلامها اعتـراضه أمـير أو كبير ، وما يمثل هذا ينظم الشاعـر في فلسفة المـوت والحياة »[2] . كـما نجده يـربط بين شعر شوقي وبين خصائصه الجنسية ـ كـما سبق أن رأينا ـ عنـدما تحـدث عن أثر البيئـة التركية في شخصية شوقي ومزاجه معاً : « كل ما تجده في واحد من أبناء هذه البيئة من ذوق وسمت وشعور فأنت واجـده في شوقي عـلى قدر واحـد أو قدر متشـابه »[3] . ثم يضيـف : « وقد كان شـوقي « بلاطيـاً » في شعره كله مـا كان منـه مدحـاً أو تاريخـاً أو حكمة أو حثا على التقوى ومحـاسن الشيم ومكارم الاخـلاق ، والبلاطي معـروف أبداً برعاية السمت والعرف وإخفاء ما وراء الـظواهر من حقـائق نفسه وخـوالج ضميـره ، وعلى هذا المعنى لم يخلع شوقي « كسوة التشريفة » قط في قصيـدة من قصائـده ولا بيت من أبياته »[4] .

---

(١) العقاد :الديوان . جـ ٢ . ص ٦١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٦ .

(٣) العقاد : شعراء مصر : ص ١٤٤ .

(٤) المرجع نفسه : ص ١٤٦ .

ومن الواضح أن هذا النقد من جانب العقاد هو نوع من « الولوع بالأعراض دون الجواهر » فإن ربطه بين البيئة الثقافية والجنسية والإجتماعية لشوقي وبين موهبته الشعرية هو قول لا يتصل بحقيقة النقد الأدبي أو الفني ، ولكنها أقوال هي أدخل في باب النوازع الأخلاقية الشخصية ، فلا يستطيع ناقد أدبي أيا كانت مقاييسه النقدية والجمالية ، أن ينكر مثلاً على « تولستوي » وهو أحد نبلاء روسيا القيصرية موهبته الأدبية العملاقة .

وإذا كان العقاد يأخذ على البارودي وعلى الجيل الذي تلاه من أمثال إسماعيل صبري وأحمد شوقي أنهم لم يعرضوا في شعرهم إلا قليلاً من معارض الشعور في الحياة الشخصية والفردية . . فلقد حاول العقاد أن يقوم بمثل هذه المهمة في ديوانه « عابر سبيل » الذي نشر في عام (١٩٢٧) ونراه يقول في مقدمته « كل ما نخلع عليه من احساسنا ونفيض عليه من خيالنا ونتخيله بوعينا ونبث فيه هواجسنا واحلامنا ومخاوفنا هو شعر وموضوع للشعر لانه حياة وموضوع للحياة »[١] .

والحق أننا نراه في هذا الديوان قد اقترب من شكل « الأغاني الشعبية » ولكنه لم يستطع أن يتجاوز نطاق التجربة الشعرية الرومانسية . ولنأخذ قوله في قصيدته « أغاني » كمثال على ذلك . . وهي على شكل المخمسات من وزن مجزوء المتدارك (فاعلن فعلن) .

[في الهوى قلبي زورق يجري
أين يمضي بي نهره الخمري
ليتني أدري
ليته يجري يا أبا الأنهار
مثلما تسري في حمى الأقدار
حولك الأزهار
حولك الصفصاف مسبل الشعر
ناعس الأطياف سابح الفكر
في الهوى السحري][٢]

(١) العقاد : عابر سبيل . ط ٢ مطبعة لجنة البيان العربي (١٩٦٥) ص ٤
(٢) العقاد : عابر سبيل . ص ٦٦ .

وعلى الرغم من هذا الطابع الغنائي الذي يغلب على تلك المقطوعات إلا أن معانيه ليست في الواقع بذات ثراء فكري كما أن صوره الشعرية هنا هي صور تقليدية خالصة . ويشتمل ديوان «عابر سبيل» على قصائد عديدة تمس الحياة اليومية للناس العاديين من قريب . . . وذلك مثل قوله في قصيدته « كواء الثياب في ليلة الأحد » : وهي تجري على شكل المزدوج في وزن (مجزوء المتدارك) :

« لا تنم لا تنم انهم ساهرون
سهروا في الظلم أو عفوا يحلمون
أنت فيهم حكم وهم ينظرون »[1]

ولكن منهج « عابر سبيل » لا يرجع بشعرنا العربي إلى عهد البارودي فحسب ، بل ربما عاد به الى عهد ما قبل البارودي ، وذلك عندما كان الأمر قد انتهى بموضوعات الشعر إلى معالجة التوافه مثل «وصف القلم» أو «المحبرة» أو «هدية عتب» أو نحو ذلك من الموضوعات التي كان يهدف الشعراء من ورائها الى مجرد إظهار براعتهم اللفظية والعمل على توليد الخيال والتصوير دون حافز روحي أو فكري مهيمن .

٣ ـ العقاد والأدب العالمي :

ويؤرخ العقاد للمدرسة الشعرية للجيل الذي نشأ بعد شوقي قائلاً « فالجيل الناشىء بعد شوقي كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث ، فهي مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية ولم تقتصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسي كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر ، وهي على ايغالها في قراءة الأدباء والشعراء الانجليز لم تنس الألمان والطليان والروس والأسبان واليونان واللاتين الأقدمين ، ولعلها أستفادت من النقد الانجليزي فوق فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى ولا أخطىء إذا قلت أن « هازلت» هو إمام هذه المدرسة كلها في النقد لأنه هو الذي هداها إلى معاني الشعر والفنون وأغراض الكتابة ومواضع المقارنة والاستشهاد ، وقد كان الأدباء المصريون الذين ظهروا أوائل القرن العشرين يعجبون بهازلت ويشيدون بذكره ويقرأونه ويعيدون قراءته يوم كان هازلت مهملاً في وطنه مكروهاً من عامة قومه ، لأنه كان يدعو في الأدب والفن

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٩ .

والسياسة والوطنية إلى غير ما يدعون اليه فكان الأدباء المصريون مبدعين في الأعجاب به لا مقلدين ولا مسوقين ، واعانهم على الاستقلال بالرأي عندما يقاربون الآداب الاجنبية أنهم قرأوا أدبهم قبل ذلك وفي أثناء ذلك فلم يدخلوا عالم الآداب الأجنبية . مغمضين أو خلوا من الرأي والتمييز والواقع أن هذه المدرسة المصرية ليست مقلدة للأدب الإنجليزي ولكنها مستفيدة منه مهتدية على ضيائه . . . ولقد كانت المدرسة الغالبة على الفكر الانجليزي الامريكي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هي المدرسة التي كانت معروفة عندهم بمدرسة النبوءة والمجاز ، أو هي المدرسة التي تتألق بين نجومها أسماء كارليل وجون ستوارت ميل وشلي وبيرون ووردزورث ، ثم خلفتها مدرسة قريبة منها تجمع بين الواقعية والمجازية وهي مدرسة برواننج وتنبسون وأمرسون ولونجفلو وبوويتمان وهاردي وغيرهم ممن هم دونهم في الدرجة والشهرة ، وقد سرى من روح هؤلاء الشيء الكثير الى الشعراء المصريين الذين نشأوا بعد شوقي وزملائه ، ولكنه سريان التشابه في المزاج واتجاه العصر كله ولم يكن تشابه التقليد والغناء ، أو هو سريان جاء من تشابه في فهم رسالة الشعر والأدب لا من تشابه فيما عدا ذلك من تفصيل »[1] .

ويُعد هذا النص النقدي « وثيقة » هامة في تاريخ الأدب العربي الحديث ، وذلك لأنها تطرح أمامنا العديد من القضايا المنهجية : الأدبية والفكرية . فما علاقة وليم هازلت بكل من كارليل وجون ستوارت ميل ووردزورث؟ أو بمعنى أدق ما هي علاقة هازلت بمدرسة النبوءة والمجاز وهي المدرسة التي كانت غالبة على الفكر الانجليزي الأمريكي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ؟

ولقد كان الاتجاه الأدبي الذي سيطر على الأدب الانجليزي في بداية القرن التاسع عشر هو المذهب الرومانتيكي ، وكان من رواد هذا المذهب وردزورث ، وهازلت وكولردج ، بيرون، شلي ، كيتس . . ولعل أقوى فنون النثر في هذه الفترة من تاريخ الأدب الانجليزي هما : النقد الأدبي والمقالة ويتمثل مذهب النقد الجديد في قول « دي كونس » « إذا لم تشارك الكاتب شعوره فإنك لا تفهمه » ومن النقاد المشهورين غير دي كونس (لام) و(هازلت) و(كولردج) و(وردزورث)[2] .

ويرجع تأثر العقاد وجماعة الديوان بالمدرسة الرومانتيكية في الشعر والنقد الأدبي

(١) العقاد : شعراءمصر. ص ١٧٢/١٧٣ .

(٢) محمود محمود : في الأدب الانجليزي. مطبعة لجنة البيان العربي (١٩٦٥) ص ٢٥٧

إلى علاقاتهم بهازلت وبقية جماعة مدرسة النبـوءة والمجاز، كما سبق أن أشار العقـاد في النص السابق ، وهو تأثر تؤكـده لنا دراسـات نقديـة كثيرة ، وسنـأخذ بعـين الاعتبار التحفظ الشديد الذي الح اليه العقاد بقوله إن شعراء الجيل التالي على مـدرسة شـوقي لم يكن مقلداً بقـدر مـا كـان متـأثـراً بهـازلت وغيـره من أدبـاء ومفكــري المـدرسـة الرومانتيكية ،. وما يعنينا هنا هو التعرف على مدى تـأثر العقـاد بالمـدرسة الـرومانتيكيـة الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التـاسع عشـر ، ونهدف من وراء هـذا التعرف الـوصول الى تقويم عـام للمنحى الفكري والأدبي للعقـاد : « وأعتقد أن هـذه الكلمة « التـأثر » تصف واقـع الأمر ، ولا تحـرم « جمـاعـة الـديـوان » من صفـة الإبتكار ، وهي تعني في الوقت نفسه وجود الصلة بين هذه الجماعة والـرومانتيكيـين ، واستفادة جماعة الديوان من هذه الحركة العالمية وبخاصة في صورتها في انجلترا »[1] ولكن ما صورة تلك الحركة الـرومانتيكيـة العالميـة في انجلترا ؟ ويـلاحظ أن أحداً من الشعـراء الإنجليز لم يتعـرف على عنصـر « الرومـانتيكية » في نفسـه ويستـوي في ذلـك وردزورث وكوليردج ويلاحظ فوق ذلك أن بيرون «Byron» (١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) رفض أن يسمي نفسـه شاعـراً رومانتيكيـاً ، على الـرغم من قراءتـه لكتاب مـدام دي ستال ومحاضرات هيجل ، ووعيه الكامل بالتفرقة التي قام بها بين المصطلحين « كـلاسيكي » و«رومانتيكي»، لكن احساساً مؤكداً كـان يسود الأدب الانجليـزي بأن عهـداً جديـداً من الشعر قد بدأ ، وأن هذا العهد يحفل بمؤثرات المانية »[2] .

ويشـير العقـاد الى هــذه المؤثـرات الالمـانيـة في الأدب الانجليـزي في الفـترة الـرومانتيكيـة وذلك أثنـاء حديثـه عن الشاعـر الالماني الكبـير « جيتـه » ويـرجـع تلك المؤثـرات إلى زعيم مدرسـة النبوءة والمجـاز في انجلترا «كـارليـل»، فلقـد (كـان رائـد جيتي في انجلترا توماس كارليل وهو كاتب طويل النفس كان يكـره الدعـوى الفرنسيـة ويأبى عليها قيادة الفكر في القارة الأوروبية ، فكان ينحي على فـلاسفة فـرنسا وأدبـائها وزعمائها ويضرب الأمثال بالالمان ويطنب في المقابلة بين هؤلاء وهؤلاء ليضع فردريك بـإزاء نـابليـون ، ويضـع جيتي بـازاء فـولتـير ويضـع عبقـريـة الألمـان بـازاء عبقـريـة الفرنسيين »[3] .

يعود الى كارليـل فضل استيعـاب (القيم الروحيـة للأدب والفكـر الألماني ، ثم

---

(١) د. محمود الربيعي : في نقد الشعر ـ دار المعارف بمصر (١٩٦٨) ص ١٧٥ .

(٢) د. محمود الربيعي : في نقد الشعر ص ١١٠ .

(٣) العقاد : تذكار جيتي مطبعة المعاهد (١٩٣٢) القاهرة ص (١٩١) .

عرضها ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه التنبؤي من تأثير بالغ . . وعلى هذا النحو أصبح جسراً حياً بين الثقافتين الالمانية والانجليزية، وسفيراً أو ممثلاً للروح الالمانية في بلاده ، وأدى هذه المهمة على نحو أفضل مما أداها كولردج في أي وقت »[1] .

ويجب علينا قبل الخوض في تحليل تلك المؤثرات الالمانية في الأدب الانجليزي في عشرينات القرن التاسع عشر ، وفي الأدب العربي في عشرينات القرن العشرين أن نتعرف ولو بصورة موجزة على الإطار التاريخي والسياسي للحركة الرومانتيكية في الأدبين : الإنجليزي والعربي وذلك حتى نتجنب الوقوع في التجريد أو ما يقاربه .

---

(١) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . ج ـ ١ . ترجمة د . فؤاد زكريا ، دار النهضة العربية (١٩٦٣) ص ١٩٤ .

الفصل الرابع عشر

الاطار الحضاري للحركة الرومانتيكية : الأوروبية والعربية

١ ـ الثورات الأوروبية الثلاث والحركة الرومانتيكية :

ثمة ثلاث حقائق كبرى كان لها أعظم الأثر في التيار الفكري للنزعة الرومانتيكية الانجليزية منذ عشرينات القرن التاسع عشر أعني : الثورة السياسية الكبرى في فرنسا ، والثورة الصناعية في انجلترا والثورة الفكرية بألمانيا .

وتجسد لنا هذه الثورات الثلاث جميعها الصراع العنيف بين الاقطاعية المنحلة والبرجوازية الأوروبية الناشئة ، ولقد كان الأدب الكلاسيكي الأوروبي يعكس بصورة أو بأخرى مواقف ومثل الإقطاعية الأوروبية ، بينما أخذ الأدب الرومانتيكي يعكس في دعوته للحرية الفردية آمال الطبقة البرجوازية الناهضة ، ومن هنا نبعت نزعة التغني بالبطولة الإنسانية الفردية لدى الرومانتيكيين الأوائل .

ولقد كانت فرنسا بالثورة الكبرى في عام ١٧٨٩ محط أنظار العالم الأوروبي كله . وذلك بعدما تعرضت لهزة عنيفة في أنظمتها الاجتماعية والسياسية والفكرية نتيجة لتلك الثورة ، وعندما : « سقط الباستيل رحبت غالبية الشعب الإنجليزي بالنبأ ، الذي اعتبر رمزاً لولادة فرنسا من جديد . . . وإن الأدلة التي تحت أيدينا من كتابات هذه الفترة سواء كانت نثراً أم شعراً ـ لا تترك محلاً للشك في حسن استجابة الإنجليز وتأييدهم لما كان يتخذ في فرنسا من إجراءات تستهدف القضاء على الإمتيازات الإقطاعية ، وكان هذا البشير الذي قدمته الثورة الفرنسية في بدايتها هو النور المضيء أمام الرومانتيكيين الأوائل، والشعاع الذي ألهم مواهبهم الفنية بغض

النظر عن قيمة هذا الشعاع »[1].

كما كان لانتفاضة البرجوازية الفرنسية ، ضد الإقطاع والأرستقراطية ، أكبر الأثر في إثارة حماس المفكرين الأوروبيين ، سواء في فرنسا أم خارج حدودها السياسية . . . ولقد أخذوا في الدعوة إلى المبادىء الإنسانية المشهورة : « الحرية والإخاء والمساواة » ، وأخذت الدعوة إلى سيادة العقل تحتل المكانة الأولى في نسج أفكارهم وهذا هو الطابع الإيجابي الذي يميز النزعة الرومانتيكية في مراحلها الأولى . . .

ولكن ما انتهت إليه الثورة الفرنسية من نتائج سيئة ، تلك النتائج التي تجسدت في سلسلة الحروب الهائلة التي نشبت ضد الجمهورية الفرنسية الأولى التي أعلنت في ٢١ سبتمبر (١٧٩٢)، وضد الأمبراطورية الفرنسية الثانية التي أعلنها نابليون بونابرت في ٢ ديسمبر (١٨٠٤) وما كان من نتائج موقعة « واترلو » في ١٨ يونيو (١٨١٥) حيث هزم نابليون بونابرت نهائياً أمام (دون ولنجتون) ، بعد أن كان نابليون قد عاد من جزيرة « ألبا » ليحكم فرنسا لمدة مائة يوم ، وما كان من نفيه بعد ذلك إلى جزيرة « سانت هيلانة » حتى توفي بها سنة (١٨٢١) لقد كانت تلك الحوادث من الأسباب التي أدت إلى انطفاء الشعاع الذي ألهم مواهب الرومانتيكيين فيما بعد ، لتبدأ مرحلة التشاؤم واليأس من المصير الإنساني.

وبعد أن كانت أشعارهم هي البشير بالبطولة الإنسانية، صارت تعبر فيها بعد عن الكآبة والبؤس كنذير للتمرد الإنساني . . « ولا يكاد يوجد من يجهل كيف إنهار هذا البشير خلال المحن الطويلة من الحروب الهائلة التي نشبت ضد الجمهورية ، ثم ضد الامبراطورية الفرنسية فيما بعد ، وأن موقعة « واترلو » بالنسبة للجيل الأصغر من الرومانتيكيين (بيرون وشلي وكيتس) لتساوي من حيث أثرها الحاسم كعلامة مميزة فاصلة ، ما كانه سقوط الباستيل بالنسبة للرومانتيكيين الأوائل أمثال (بليك وودزورث وكولردج) إلا أن أية وعود أو أمال نبعت من موقعة (واترلو) لم تلبث إن أطاحت بها الفوضى المتزايدة التي ضربت أطنابها في أعقاب الحرب ، وكانت السنوات العشر التالية سنوات نضال مضطرب بين القوة المتزايدة للاحرار الديمقراطيين وبين حكومة الأقلية العاجزة ذات السلطات الديكتاتورية المطلقة ، وبصدور قانون الاصلاح النيابي

---

(١) ويكوود واخرون :الرومانتيكية في الأدب الانجليزي : ترجمة عبد الوهاب اليسري د . محمد علي زايد ، مراجعة د . مصطفى بدوي ، وسلسلة الألف كتاب (٥١٥) دار شوشة للطباعة . القاهرة (١٩٦٤) ص ٢٥ .

عام ١٨٣٢ أمكن للمصالح الصناعية والتجارية الكبيرة أن تحصل على قدر من هذه السلطات التي كانت حتى ذلك الحين وقفاً على كبار ملاك الأراضي دون غيرهم »[١] .

ومعنى ذلك أن الاصلاح النيابي في انجلترا عام ١٨٣٢ كان بمثابة إنتصار للطبقة البرجوازية الإنجليزية الناشئة على كبار ملاك الأراضي أو على الإقطاعية الانجليزية . . وهو إنتصار يتشابه وإنتصار البرجوازية الفرنسية اللاحق للثورة الفرنسية مباشرة - بل إن انتصار الطبقة الوسطى الإنجليزية على كبار ملاك الأراضي ، كان الحافز إليه هو انتصار الطبقة الوسطى الفرنسية : « ففي عام ١٨٣٠ جاءت ثورة يوليو في فرنسا فنسخت العمل الذي كلف أوروبا خلال عشرين عاماً نفقات لا مثيل لها في الأنفس والأموال ، وإذا بشارل العاشر ، الذي اهله دمه البوربوني للقيام بمهمة تنفيذ مبدأ « أصحاب الحقوق » إذا به يخلع من عرشه دون مقدمات ، وإذا بنتائج معركة « واترلو » وقد ضاعت كلها هدراً مسكوباً على متاريس الشوارع في باريس ، وإذا كان الأمر لم يبلغ في هذه الثورة مبلغ الدخول في نزاع فاصل حاسم ، إلا أن النجاح الذي حققته الطبقة المتوسطة الفرنسية كان حافزاً كبيراً بعث النشاط في حركة المطالبة بالاصلاح النيابي في انجلترا ، ولم تكن كل الدوائر الحاكمة في بريطانيا تؤيد عنت (دون ولنجتون) وعناده في رفض مجرد النظر في أي اقتراح بأي إصلاح على الاطلاق ،وكان الناس في عام (١٨٣٠) على استعداد بصفة عامة ليصدقوا أن الإصلاح سوف يؤدي إلى تحسين أحوالهم التعسة من حيث ضآلة الأجور وسوء ظروف العمل، ولكن كان هناك كثيرون في نفس الوقت ممن يتطلعون إلى وسائل أخرى غير برلمانية لتحسين أحوالهم وكانت تجربة « روبرت أوين »(*). في إنشاء مجتمع «نيولانارك»(**) وإحلاله التعاون محل المنافسة ، قد بدأت تؤثر على اراء الناس ، وفي عام (١٨٢٧) قام أحد مؤيديه وهو « ويليام طومسون » وتحدى اراء « مالتوس » و« ريكاردو » السائدة في الإقتصاد السياسي ، وحاول أن يثبت أن ما يسمى « بالقوانين الحديدية » للإقتصاد، التي تقتضي ببقاء الغالبية العظمى من الناس بين براثن الفقر، إن هي إلا مجرد عرض من أعراض النظام الرأسمالي الذي يستهدف الإنتاج بقصد الربح ، . . وفي عام (١٨٢٤) أدى الالغاء المؤقت لقوانين منع التجمع الى تشجيع نمو النقابات ، وسرعان ما تطور تكوين الجمعيات لاغراض إقتصادية وتوسع ليشمل أهدافاً سياسية أيضاً ، وكان هذا الاتجاه هو المنبع الذي نشأت عنه حركة المطالبة بقانون اصلاحي

(١) المرجع المذكور : ص ٢٦ - « ١٧٧١ - ١٨٥٨ » .

(**) ناحية صناعية بانجلترا .

شـامل والتي تسمى « Chartism»(**) وفي عـام ١٨٣٠ كـان « هنـري هـذر نجتـون » يستعـد ليبدأ إصـدار أول جريـدة للطبقة العـاملة متحديـا بذلـك القانـون الذي كـان يفـرض ضريبـة تمغـة عـلى مثـل هـذا العمـل ، تلك كـانت بعض آثـار الاضـطراب الاجتماعي الذي ولد الرومانتيكيون في ابانه»[١].

ونرى لزامـاً علينا أن نقف قليـلاً أمام المؤثـرات الداخليـة في الحياة البـريطانيـة وأثـرها عـلى تطور الادب الـرومانتيكي . . . ونعني بتلك المؤثـرات الداخليـة النتائـج الأدبية والفكرية للثورة الصناعية في انجلترا .

فعنـدما عـاد روبـرت أوين Owen (R)إلى بـريـطانيـا في سنـة ١٨٢٩ وجـد أن الأوضاع البريـطانية قـد تغيرت كثيـراً خلال السنـوات الخمس التي قضى معظمهـا في أمريكا .

فقد نال الكاثوليك حريتهم الدينية في آخر الأمر ، وكـان إصلاح البـرلمان يلوح في الأفق بعد أن شارفت فترة حكم المحافظين الطويلة على نهايتها، كما حدث أيضاً نمو كبير في الحركة النقابية ، وكانت ثمة حركـة تعاونيـة ضخمة عـلى وشك التكـوين (ولم يمض عام على عودته حتى كـان « الأحرار القـدامى » قد أصبحـوا في الحكم ، بعد أن قضوا فترة طويلة بعيدين عنـه كما كـانت هناك خـارج البرلمـان حركـة شعبية للمـطالبة « بـالاصلاح » بـدأت تستجمع قـواها . وكـانت الثورة الصنـاعية مستمـرة في تقدمهـا السريع . فكان غزالو القطن الذين يستعملون آلة الغـزل الجديـدة ـ وهي مهنة مـاهرة جديدة خلقتها الثورة ـ يعملون بهمة في تنظيم « اتحـاد عام » يـطمع لأن يشمـل جميع البلاد، وكان البناؤون في ثورة ضد انتشار نـظام المقاول العـام «الذي اخـذ يحل محـل صغـار المقاولـين كما بـدأ صناع الآلات البخـارية وجمـاعات أخـرى من العمال المهـرة ينظمون أنفسهم على أساس واسع النطاق . وكان هناك أيضاً شيء لا يقل أهمية يتمثل في تـطورات تسترعي الإنتبـاه في الميدان النظري . وأحد جـوانب هـذه التـطورات هـو انتشار الدعاية التعاونية . . . بيد أن كثيراً من القـائمين بـالدعـاية التعـاونية كـانوا قـد أقاموا مشروعاتهم على أفكار أوين » [٢]

(**) الحركة الشارتية أو الميثاقية او العرائضية .

(١) الرومانتيكية في الأدب الانجليزي ص ٥٦ .

(٢) كول (ج هـ): الرواد الأول ١٧٨٠ ـ ١٨٨٠ . ترجمة : عبد الكريم أحمد مراجعة علي ادهم دار القومية العربية للطباعة . القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

كما كان قيام النقابات منذ عام ١٨٢٤ محرماً بمقتضى القانون العام وبمقتضى « قوانين التكتلات » التي صدرت في عام (١٧٩٩) ، (١٨٠٠) كجزء من حركة القمع العامة التي أدت إليها الثورة الفرنسية والمخاوف التي أثارتها بالنسبة للطبقة الحاكمة البريطانية . . وفي عام (١٨٢٤) الغيت هذه القوانين وعدل القانون العام بقانون آخر يسمح بحرية واسعة في تكوين النقابات .

وكان لهذا التقدم في الحركة الاجتماعية البريطانية أكبر الأثر في نمو الروح الشعبية . . فما كان عام ١٨٣٨ حتى أصدر اتحاد عمال لندن « عريضة » الشعب Peoples charter والتي عبرت عما عرف فيما بعد بالحركة الشرطية أو الميثاقية .

وكان اتحاد عمال لندن عبارة عن جماعة مكونة أساساً من الأشخاص الذين كان لهم نشاطهم السابق في الدعاية الأوينية والنشاط التعاوني . . وكان ميثاق الشعب ينطوي على المطالبة بحق الانتخاب العام للرجال وبعض التغيرات السياسية البحتة . وشعروا بأن هذا البرنامج سيعمل على توحيد القوى الرئيسية المتذمرة كلها ، وإذا نجح سيكون أساساً ثابتاً للالحاح في تحقيق المطالب الاقتصادية ، ومن ثم جاءت « عريضة الشعب كما وضعوها مقصورة على المطالب السياسية البحتة ، فكانت « نقاطها الست» كلها دستورية ، رغم أن القوة الدافعة وراءها كانت إقتصادية أيضاً ، وكان لا مندوحة من أن يكون الحافز الرئيسي إليها هو الضيق الاقتصادي ، وكانت النقاط الست هي تعميم حق الأنتخاب للرجال ، والإقتراع السري ، والغاء شروط توافر الملكية في أعضاء البرلمان ورفع مكافأة الأعضاء ، ودوائر انتخابية متساوية ، وبرلمان ينتخب سنوياً »[١] .

ولقد دفعت الثورة الصناعية في انجلترا إلى التقدم في الميدان النظري ، وساعد « أوين » نفسه على وضع أسس الإقتصاديات المناهضة للرأسمالية في عشرينات القرن التاسع عشر ، إذ أخذ يندد بالنظام التنافسي ، وراقت نظرية « قيمة العمل » التي نادى بها الفقراء من الطبقة العاملة والراديكاليين . .

وأخذ « أوين » في الدعوة إلى نظام للتربية يتفق وآماله في أخلاقيات العالم الجديد الذي كان يتطلع إليه ، ولقد استلهم أفكار رجال الإستنارة في فرنسا ونزعتهم العقلانية واعتقادهم في الطبيعة الخيرة للانسان ، وفي إمكانية خلق الإنسان من جديد إذا توافرت البيئة الإجتماعية الصالحة .

---

(١) المرجع نفسه ص ١٨٢/١٨٣ .

ومع هذا النمو السريع للحركات الشعبية في بريطانيا ، وما صحبها من ازدهار للأدب الواقعي ، راحت الرومانتيكية الإجتماعية والأدبية تنمي خطاً من الفكر الاجتماعي يحارب الحركة التعاونية وأفكار أوين واتباعه بصفة خاصة .

ولقد أطلق على تلك الحركة الرومانتيكية الإجتماعية إسم « الاشتراكية المسيحية » « Christian Socialism»

وكان قادة تلك الحركة من المتأثرين بالأفكار الاجتماعية والسياسية عند صمويل بتلر كولردج وصديقه روبرت ساوذي (١٧٧٤ - ١٨٤٣) . . « إن فردريك ديستون موريس (١٨٠٥ - ١٨٧٢) الذي كان مصدر الالهام الديني للرجال الذين اشتركوا في هذه الحركة ، نشأ في ظل مذهب التوحيد ومنه انتهى إلى اعتقاد عميق في فكرة الكنيسة القومية التي تضم الجميع وتستمد جذورها من الشعب»[١]. ولقد وقفت الرومانتيكية الإجتماعية والأدبية في عشرينات القرن التاسع عشر ببريطانيا موقفاً متناقضاً بين مظاهر الشر الأخلاقي للرأسمالية ، وبين خوفها الشديد من الحركات الشعبية الناهضة ولذلك نراها تعارض الرأسمالية أخلاقياً في الوقت الذي كانت تناهض فيه الاشتراكية من الناحية السياسية والاجتماعية

٢ ـ المؤثرات الألمانية في الرومانتيكية الإنجليزية خاصة والأوروبية عامة .

تبدأ الثورة الفكرية الألمانية حقيقة بكانط « Kant» (١٧٢٤ -١٨٠٤) ففي عام (١٧٨١) ظهر : (كتاب عمانويل كانظ في نقد العقل المجرد ، فبدأ به ثورة فكرية في المانيا تقابل الثورة المادية في فرنسا وتعدلها في الخطر عند الباحثين المتعمقين[٢] .

وهذه الثورة الألمانية الفكرية التي بدأها كانط في عام (١٧٨١) ، هي الثورة الميتافيزيقية ضد الفلسفة المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر عند فولتير وديدرو، وهولباخ وهلفسيوس ، وهي الفلسفة التي تناولت « الإنسان » من الناحية العملية أي بوصفه حيواناً اجتماعياً ، الانسان في علاقاته بالناس الآخرين وبالطبيعة . . « وقد كان في المانيا أيضاً نقاش حاد حول الانسان ومكانته في العالم الطبيعي ـ بين خلفاء ليبنتز[*] ومعاصري عمانويل كانط وخلفائه بيد أنه كان هناك فرق ، كان الجدل في فرنسا قد

(١) كول : الرواد الأول : ص ٣٦٩/ ١٧٠ .

(*) (١٦٤٦ - ١٧١٦) .

(٢) العقاد : ساعات بين الكتب ج ١ ط ٣ ١٩٥٠ ص ٤٠٦ .

اتخذ فعلاً في ظل النظام القديم ، إتجاهاً إجتماعياً وسياسياً ، بينما بقي في المانيا على صعيد الفلسفة العليا وكان ينصب على عمليات المعرفة أكثر منه على ينابيع النشاط .

فكانت الفلسفة الألمانية تتفجر في فراغ اجتماعي واقتصادي وشغلت نفسها بالأفكار أكثر مما اهتمت بالوقائع المادية وحتى عندما تحولت الى الفكر السياسي كما حدث مع فيختة وهيجل، تناولته من زاوية التفكير المثالي »[١] .

وكان للواقع الاقتصادي والسياسي الألماني أكبر الأثر في أن يضع الفلاسفة الألمان الفلسفة المثالية والميتافيزيقية في مواجهة «التجريبية العلمية» الانجليزية والفرنسية وحتى بعد أن حاولت الفلسفة الألمانية أن تلتحم بالواقع السياسي والاجتماعي لم تستطع أن تتجاوز حدودها الذاتية والأخلاقية في فهمها للتطور التاريخي .

وظل فيختة (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) الذي يعتبر من مؤسسي الإشتراكية الألمانية يدور « في خطاباته إلى الأمة الألمانية » في فلك المفاهيم الأخلاقية والذاتية لكانط فلقد صنعت اشتراكية « فيخته » في المانيا التي لم تكن على استعداد للاهتمام بها . . . واستنفذ نفوذه الذي كان كبيراً على دعوته القومية وعلى تنميته لفلسفة كانط في ميدان نظرية المعرفة والاخلاق ، وليس على مقترحاته من أجل تنظيم اقتصادي جديد» [٢].

كما كان فيخته يؤمن بفكرة البطل القومي الذي يصنع التاريخ ـ وهو ذلك الجانب من مذهبه الذي أثر أبعد الأثر في كارليل »[٣] .

ويتفق كارليل مع فيخته كذلك في « أن الثورة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة في الانسان، وبصفة أخص في الإنسان العظيم (كما يقول فيختة) فيجب أن تقوم الحياة الروحية والاجتماعية على تكريم الأبطال ، أي عظماء الرجال ، وعظماء الرجال خالفوا ما يحاول سواد البشر تحقيقه ، لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام »[٤] .

٣ ـ مقارنة بين أصول كل من : الرومانتيكية الأوروبية والعربية

لقد تبين لنا أن نشأة الرومانتيكية الانجليزية في عشرينات القرن التاسع عشر

---

(١) كول : الرواد الأول ص ٢٨٠ / ٢٨١ .
(٢) المرجع نفسه : ٢٨٦ / ٢٨٧ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٢٨٧ .
(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٢٣ .

كانت بمثابة رد فعل لنمو النزعة العقلانية في الثقافة والأدب الانجليزي ، تلك النـزعة التي كانت وليدة جهود مفكري حركة الاستنارة الفرنسية في القرن الثامن عشر .

كما تبين لنا أيضاً أن الرومانتيكية الإنجليزية كانت في واقـع أمرهـا بمثابـة هجوم مضاد للحركة الإجتماعية الشعبية التي صحبت الثـورة الصناعيـة الانجليزيـة وما نتـج عنها من نمو للحركة التعاونية والنقابية .

ولقد تحالفت الرومانتيكية الإنجليزية أثناء هجومها على الآداب الواقعية والنزعـة العقلانية الناشئة مع أشد العناصر المثالية والميتافيزيقية في الفلسفة والأدب الألمانيين .

ولكن هل ثمة تشابه بين الإطار الاجتماعي/ السياسي للنزعة الـرومانتيكيـة في الأدب الانجليـزي في عشـرينـات القـرن التـاسـع عشـر ، وبـين الاطـار الاجتماعي السياسي للنزعة الرومانتيكية في الأدب العربي منذ عشرينات القرن العشرين ؟؟

وإذا تجـاوزنا التحليـل السطحي للحـوادث التاريخيـة التي سبقت الثورة العـربية المصرية في عام ١٩١٩ ، والحوادث التاريخية التي أعقبتها ، فسوف يتضـح لنا المجـرى الحقيقي لحركة النضال العربي وقتئذ .

لقـد كانت العقـدة النفسية الـرئيسية التي سيـطرت على المثقفـين العـرب بمصـر - خاصة - بعد الحوادث الدامية للثورة العرابيـة ، هي الخوف بـل الرعب الشـديد من محاولة استخدام «القوة» مـرة أخرى في مـواجهة الاستعمـار البريـطاني، واقتصر الأمـر عنـد الغالبيـة العظمى من هؤلاء المثقفـين على الكتـابة الصحفيـة والأقـوال الخـطابيـة في المحافل الدولية والوطنية ، وأخذت الرومانتيكية السياسية تصـل إلى أعلى ذروتهـا في التغني بحب الـوطن الجريـح ، بينما راحت القـوى الوطنيـة الشعبية تستجمـع قـواهـا استعداداً لهبة شعبية أخرى ، سرعان مـا أعلنت عن طبيعتها الصلبـة في حوادث ثـورة ١٩١٩ ، فـلا عجب إذن في أن تكون نـظرة القادة والمثقفـين إلى تلك الإنتفاضـة نظرة الدهشة، الأمر الذي دفع «محمد فريد» إلى أن يكتب من منفاه في برلين قائلاً « إن هذه الحركة لم تكن في الحسبـان ، وإن ما أظهـره المصريـون من التضامن والإتفـاق ما كـان أحد ليحلم به ، خصـوصاً إشتـراك السيدات في المـظاهرات ، والإتفـاق بين الأقبـاط والمسلمين »(١).

(١) محمد فريد : المذكرات : كراس رقم ١١ ص ٣٠٣ /٣٠٤ مخطوط بدار الوثائق القـومية التـاريخية بالقلعة .

وكانت الحركة الشعبية المصرية تتطور تطوراً عفوياً، متجاوزة في ذلك أوهام القادة والمثقفين الذين ظلت حوادث (١٨٨٢) بالنسبة إليهم بمثابة الشبح الرهيب. فلقد «نشأ الجيل الذي ورث جيل العرابيين تحت رهق الخوف من مغامرة قد تصيب البلاد بنكسة كالتي أصابتها بفشل الثورة العرابية . . . وترك هذا الخوف طابعه في أسلوب الكفاح الوطني لدى المتطرفين والمعتدلين على حد سواء، فاتفق الفريقان في أسلوب الكفاح واختلفا في الخطة ، فالحزب الوطني الذي يمثل المتطرفين قد جدد أسلوبه بتأليب الرأي العام العالمي على الاحتلال البريطاني ، مستنداً إلى الأساليب والحجج القانونية ، أما المعتدلون فكانوا يرون الإتفاق مع بريطانيا على استقلال مصر مقابل أن تعترف مصر بمصالح بريطانيا في وادي النيل ، ولم يفكر أي الفريقين في الثورة على الاحتلال ، أو تعبئة الشعب في الثورة ، وظل القادة والزعماء سادرين في هذا الخوف من العنف أو الثورة حتى أخلف الشعب ظنهم في ثورته العارمة سنة ١٩١٩ »[١].

كان الخوف من الثورة إذن هو المبدأ الأساسي لجيل المثقفين الذي أعقب الثورة العرابية ، وهو الجيل الذي تربع فيما بعد ، بعقدته النفسية تلك ، على عرش الفكر والأدب العربي منذ بداية القرن العشرين ، بينما راحت الجماهير الشعبية بمساعدة الظروف الاجتماعية والإقتصادية : الداخلية والخارجية ـ ومن أبرزها الأزمة المالية العالمية في عام (١٩٠٧) ونشوب الحرب العالمية الأولى في عام (١٩١٤) ـ تتأهب للثورة الاجتماعية والسياسية في عام (١٩١٩) .

وفقدت الرومانتيكية السياسية ركيزتها الأولى في الإعتماد على فرنسا ، بعد ما أقرت بحق بريطانيا في إدارة السودان ، وذلك بعد الإتفاق الودي في عام (١٩٠٤) ، كما فقدت ركيزتها الثانية في الإعتماد على الدولة العثمانية ، عندما تنازلت تركيا عن حقها في شبه جزيرة سينا في عام (١٩٠٦) لانجلترا ، فلقد واصلت انجلترا (السعي السياسي حتى عقد الاتفاق الودي مع فرنسا في ٨ يناير سنة ١٩٠٤ ، وبه حصلت على إطلاق يدها في مصر ، وبهذا الإتفاق إنهار ركن من أهم أركان سياسة مصطفى كامل ، بل إنهار مجهوده منذ سنة ١٨٩٥ إلى سنة ١٩٠٠ . واستمر مصطفى كامل في جهاده ، وما يزال له في دولة الخلافة بعض الرجاء ، وما تزال دعوة الشعوب الاسلامية للالتفاف حول دولة الخلافة كوسيلة لتحررها محور دعوته ، فلما كانت أوائل سنة

---

(١) د. حسين فوزي النجار : أحمد لطفي السيد . ص ٤٧ .

١٩٠٦ حدث ما زعزع من رجاء مصر في الدولة العليا هي الأخرى . ذلك أن عـادت تركيا الخلاف الذي أحدثته حين تبوأ عباس عرش أبيه في سنة (١٨٩٢) بأن أرادت أن تخرج شبه جزيرة سيناء من الأراضي المصرية ، وقد استمرت المشادة في هذا الموضـوع بين تركيا وانكلترا زمناً وقف أثناءه مصطفى كامل بجانب تركيا يدافع عن مطالب دولة الخلافة جهد طاقته ، على أن تركيا انتهت آخر الأمر بالتسليم بمطالب انكلترا ، فكانت هزيمة مسقطة لكل أمل في معونة تركيا وكذلك تداعى الـركن الثاني من أركـان الدعـوة التي كان مصطفى كامل قائماً بها[١] .

ولكن تـداعي أركان الـرومانتيكيـة السياسيـة وقتئذ قـد مهد الـطريق أمام قيـام سياسة أخرى أكثر عقلانية أو موضوعية ، وهي سياسة اعداد الأمة بأدوات الاستقلال من معرفة وعلم ورأي مستنـير وكان « لـطفي السيد لسـان الذين فكـروا هذا التفكـير والذين اعتزموا لبث دعوتهم اصدارجريدة«الجريدة»[٢]ولقد سبق أن أشـرنا إلى طبيعـة النزعة العقلانية في الميدان النظري عند لطفي السيد ، وإلى آثارها في الجيل اللاحق .

وإذا تأملنا تطور القوى الشعبيـة في الفترة التي سبقت ثـورة (١٩١٩) فيكفي أن نشـير هنـا إلى عـوامـل السخط التي حـركت قـوى الشعب المصـري ضـد الإستغـلال الاقتصـادي الناتـج عن استثمار الأمـوال الأجنبية في مصـر حيث كثرت بنـوك الـرهن العقاري ، وشركات إصلاح الأراضي الـزراعية ، لـدرجة لم يسبق لهـا مثيل في الفتـرة من (١٩٠٠) إلى (١٩١٤) فكانت « مجموع رؤ وس أموال شركات الرهن العقـاري وشـركات الأراضي حـوالي ٦٦,٩٠١,٠٠٠ من مجموع رؤ وس الأمـوال الأجنبية التي كانت مستثمرة في مصر في سنة ١٩١٤ هي ٩٢,٠٣٩,٠٠٠ ج . م ، أي أن أكثر من ثلثيه كان يستثمر في أعمال الرهن العقاري والزراعة ، وهـذه سياسـة موجهـة إلى شلّ الإقتصـاد القومي ، ودليـل ذلك أن قيمـة قروض الـرهن العقاري بلغت سنـة ١٩١٠ نحـو ٤١,١١٠,١٨٧ ج . م . . . وسرعـان ما تجمعت عـوامل إنخفـاض الاسعار ، وهبطت قيمة الانتاج الزراعي ، بحيث لم يقو المدينون على الوفاء بالتزاماتهم وخصوصاً هؤلاء الـذين رهنوا أطيـانهم للشركـات العقاريـة التي أمكنها أن تنـزع ملكيـة أراضي

---

(١) د . محمد حسين هيكـل : شخصيات مصـرية وغـربية . . مـطبعة روز اليـوسف : العدد الثـاني (بدون تاريخ) ص ٥٨/٥٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦١ .

ولا يخفى على القارىء العـزيز مـدى التزام الـدكتور هيكـل بمبادىء حـزب الأمة في تبـرير مـوقفه ـ السلبي ـ من الحماسة الوطنية الجبارة التي مثلها الزعيم الوطني الكبير مصطفى كامل .

واسعة فالبنك العقاري المصري استطاع أن ينزع ملكية أراضي قدرها ١,١٠٠,٠٠٠ فدان فيما بين سنتي ١٩٠٧ ، ١٩١٣ . . . كما أن الأزمة(*) كان من نتيجتها أن القروض على الرهن العقاري زادت في تلك الفترة . . وتعتبر سنة ١٩١٤ من أقسى السنين التي مرت بالفلاح المصري ، إذ توقفت أحوال التجارة ، وتدهورت أسعار القطن إلى ١٠ ريالات للقنطار دون وجود مشتر له . وتجمعت المحصولات في أيدي الفلاحين الذين لم يجدوا ما يدفعونه للضرائب العقارية أو أقساط ديونهم ورهنهم ، فارتفعت أخطار الأزمة واضطرت البنوك العقارية إلى متابعة إجراءات نزع ملكية العقارات المرهونة لديها ، فكثر بيعها بالمحاكم المختلطة ، وهبطت أثمانها إلى حد لا مثيل له من قبل(١) .

ويعلق لطفي السيد على الأزمة المالية في عام ١٩٠٧ بقوله (حقاً أن الأزمة المالية إنما جاءت بها إلى مصر تلك الشركات التي كان رؤوس أموال أغلبها من الوهم(٢)) لقد كانت لتلك التطورات الإقتصادية أكبر الأثر في دفع الاتجاه الرومانتيكي للحزب الوطني بعد وفاة مصطفى كامل في عام ١٩٠٨ إلى أن يتجه نحو ممارسة سياسة أكثر واقعية وأكثر عقلانية ، فبعد أن آلت زعامة الحزب الوطني إلى محمد فريد ، أخذ يدعو إلى تشكيل النقابات العمالية فأنشأ في عام ١٩٠٨ نقابة عامة لعمال الصناعات اليدوية ، فضلاً عن معاونته لنقابات العمال القائمة ، والتي كانت قد تكونت منذ نهاية القرن التاسع عشر (حيث تكونت أول نقابة لعمال صناعة الدخان في عام ١٨٩٩)(٣) .

ثم سرعان ما تطورت الحركة العمالية ، حيث أنشأ عمال المطابع نقابة للدفاع عن حقوقهم عام ١٩٠٤ ، وحذت حذوهم بعض نقابات العمال الأخرى ، كعمال الترام وعمال الموانى خلال الفترة من (١٩٠٤ إلى ١٩٠٨) ، كما كان للحزب الوطني في مرحلة سياسته الواقعية فضل المبادرة في إدخال التنظيم التعاوني في الريف وتقديم المساعدات للجمعيات التعاونية الناشئة وقتئذ .

لقد كانت لتلك التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية أكبر الأثر في

(*) الأزمة المالية العالمية في عام ١٩٠٧ .

(١) د . أمين مصطفى عفيفي عبد الله : تاريخ مصر الاقتصادي والمالي ج ١ . ط ٣ . ١٩٥٤ . الأنجلو المصرية ص ١٤٥/١٤٦ .

(٢) لطفي السيد : صفحات مطوية ص ٢٢ .

(٣) Lutsky: Modern History P. 248.

احساس المثقفين بأن الحياة قد بدأت تسير بطريقة تختلف اختلافاً بعيداً عن توقعاتهم البائسة في قدرة الشعب في القيام بأي مبادرة تاريخية .

ولكن المعاناة الشديدة للقوى الشعبية المصرية من عسف الاحتلال البريطاني كانت من الدوافع التي هيأت تلك القوى من أن تتجاوز خشية الزعماء والمثقفين من بطش القوى الاستعمارية ، تلك القوى التي نقضت كل ما تعهدت به « فأطلقت أيديها في دواوين الحكومة جميعاً . . . ثم احتاجت إلى العمال فجمعت منهم نحو مليون ومائتي ألف من الفتيان الأشداء فرقتهم في ميادين القتال وأهملتهم أسوأ إهمال، فكانوا يتساقطون كالذباب وتنقطع أخبارهم عن أهلهم ، فلا يسمع عنهم خبر بمرض أو وفاة ، واحتاجت إلى الزاد والعلف والماشية والدواب فأخذت منها ما شاءت أن تأخذ بلا اكتراث لحاجة الفلاح الفقير الذي يعتمد عليها في الزرع والمؤونة »[1] . كان ذلك عندما جاءت الحرب العالمية الأولى وقت أن فرضت الحماية البريطانية على مصر. وإذا كانت الحرب العالمية الأولى وما أعقبها من نتائج في البيئة المصرية ، قد دفعت القوى الشعبية إلى إعلان ثورتها في ١٩١٩ ، فإنها قد دفعت ببعض المثقفين العرب بمصر إلى اليأس والتشاؤم والتأمل الميتافيزيقي . وراح العقاد يدعو مع (نيتشه) إلى سماع صوت الطبيعة لا صوت الحياة في رسالته عن مجمع الأحياء « التي كتبها إبان الحرب العالمية الأولى ، كما راح « يترجم للشيطان » في ألم ويأس من لفحة الحرب وغيمة دخانها ، مع ادراكه أن ما صنعته الحرب في جملة وجيزة « إنها عجلت التدرج في نقل الحكم من أيدي الأقلية إلى أيدي الأكثرين ، وسوف يكون لذلك شأن خطير في تصريف أعمال الأمم وضبط معاملاتها وعلاقاتها »[2].

ولكن ما إن جاء يوم ٩ مارس ١٩١٩ حتى « قامت بالبلاد ثورة عنيفة في أوائل سنة ١٩١٩ ، كانت من الخطر بحيث لم نكن نتوقعها حتى ألفت في مديرية المنيا جمهورية برئاسة الدكتور محمود عبد الرازق الطبيب ، وقطعت سكة الحديد بينها وبين القاهرة . وكذلك قيل عن تأليف جمهوريات في بعض مديريات الوجه البحري »[3] .

هكذا سارت الحوادث التاريخية التي صاحبت ظهور الرومانتيكية في الأدب العربي الحديث في طريقين متناقضين . فبينما راحت بعض الجماعات من المثقفين بعد

---

(١) العقاد : سعد زغلول : سيرة وتحية . ص ١٨١ .
(٢) العقاد : مجمع الأحياء ص ١٧ .
(٣) لطفي السيد : قصة حياتي . ص ١٧٩ .

ثورة ١٩١٩ ـ وكان من بينهم سلامة موسى وعبدالله عنان وإسماعيل مظهر ومحمود عزمي وحسني العرابي ـ في تأليف الحزب الاشتراكي المصري في عام (١٩٢١) راح العقاد بالاشتراك مع المازني في عام ١٩٢١ أيضاً بتأليف « الديوان » في الأدب والنقد للدفاع عن الشخصية الإنسانية الفردية في الشعر . . وللبكاء على « الفردوس المفقود » الذي انتزعته القوى الشعبية الوطنية ، أو التي أعلنت عن انتزاعه بثورتها في عام ١٩١٩

هذا ـ فيما نرى ـ هو الإطار الاجتماعي والسياسي للنزعة الرومانتيكية في الأدب العربي الحديث ، وهو يلتقي في خطوطه العامة مع الإطار الاجتماعي والسياسي للرومانتيكية الانجليزية مع احتفاظنا بالفروق النسبية للاطار التاريخي في عشرينات القرن التاسع عشر ببريطانيا ، وعشرينات القرن العشرين في مصر من حيث طبيعة النمو الاجتماعي والاقتصادي الذي صاحب تقدم الطبقات العاملة ببريطانيا وقتئذ ، ومن حيث النمو الاقتصادي والاجتماعي للقوى الشعبية المصرية في بداية القرن العشرين وهو اختلاف في درجة النمو لا في طبيعته السياسية والإجتماعية فالنزعة الرومانتيكية في الأدبين الإنجليزي والعربي تتسم بسمات مشتركة أخصها العداء للادب الكلاسيكي الممثل للطبقة الارستقراطية، والتغني بالفردية الانسانية التي هي في جوهرها الفردية البرجوازية أو شخصية الطبقة الوسطى ، كما أنهما يشتركان في عدائهما اللاحق للنزعة الواقعية الناشئة التي بدأت تعبر عن أماني ومثل الطبقات الشعبية .

ولسنا من المنكرين على العقاد قوله باستفادة مدرسة الديوان من التيار الرومانتيكي في الأدب الانجليزي خاصة عند مدرسة النبوءة والمجاز والتي يتألق بين نجومها أسماء كارليل وجون ستوارت ميل ، وشلي ، وبيرون وورد زورث . الخ والتيار الرومانتيكي في الآداب الأوروبية الأخرى . . .

لقد سرى من روح هؤلاء الشيء « الكثير إلى الشعراء المصريين الذين نشأوا بعد شوقي وزملائه ، ولكنه سريان التشابه في المزاج واتجاه العصر كله ، ولم يكن تشابه التقليد والفناء ، أو سريان جاء من تشابه في فهم رسالة الشعر والأدب لا من تشابه فيما عدا ذلك من تفصيل »(١) .

٤ ـ صلة « هازلت » بالحركة الفكرية والأدبية في الرومانتيكية الإنجليزية :

ولكن ما علاقة الناقد الانجليزي وليم هازلت، إمام المدرسة الشعرية التي

(١) العقاد : شعراء مصر . ص ١٧٢ / ١٧٣ .

نشأت بعد شوقي في الأدب العربي ، كل من كارليل وجون ستوارت ميل ووردزورث ؟ .

لقد تأثر هازلت عن طريق صلته الوثيقة بكل من وردزورث وكولردج بتيار الفكر المثالي والأدب الرومانتيكي الألمانيين ، وسنشير هنا بإيجاز شديد إلى تأثير بقية مفكري مدرسة النبوءة والمجاز بالرومانتيكية الألمانية ، لنركز على تأثر هازلت بالتيار الفكري المثالي الألماني ، وتأثر العقاد بهذا الفكر عن طريقه .

ويبدو أن من أشد الأسماء غرابة ، بين مدرسة النبوءة والمجاز ، اسم المفكر الإنجليزي « جون ستوارت ميل J . S . Mil (١٨٠٦ - ١٨٧٣) لما يعرف عنه من نزعة تجريبية نفعية ، لا صلة لها والحركة المثالية الألمانية ، ولكن في عام ١٨٣٨ نشر ميل بحثاً عن « بنتام » زعيم المدرسة التجريبية النفعية في الفلسفة الانجليزية ، كما نشر ميل في عام ١٨٤٠ بحثاً آخر عن كولردج ويقول صاحب كتاب « الفلسفة الإنجليزية في مائة عام » عن هذين البحثين « ويستحق هذان البحثان إهتماماً خاصاً ، إذ أن ميل كان فيهما من أوائل من عرضوا التقابل الحاسم الذي اتسمت به الحياة الروحية لعصره إلى معسكرين بينهما خصومة عنيفة ، والشخصية التي يتجسد فيها أحد طرفي هذا التضاد ، والتي ترمز له بوضوح هي شخصية « بنتام » الذي واصل تراث القرن السابع عشر ، أما الشخصية التي تمثل الطرف الآخر، فهي شخصية كولردج الذي تركزت تلك القوى الروحية الجديدة التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، وعبرت عن نفسها من خلاله . ولقد أحسن « ميل » الذي كان بحكم الأصل والبيئة والتعليم ملتزماً بالانضمام إلى معسكر بنتام ، ثم تأثر فيما بعد تأثراً عميقاً بعالم كولردج أحس بالتوتر الذي جعل من هاتين الشخصيتين . . . قطبين يتنافر كل منهما مع الآخر بشدة ، وقد أدرك بنظره الثاقب التقابل المطلق بين أفكارهما وآرائهما في الحياة « إن كل انجليزي اليوم هو مشايع لبنتام أو لكولردج » ولقد نظر إلى هذا التقابل بمعنى أوسع على أنه يمثل التقابل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أو بين عصر التنوير والعصر الرومانتيكي ، أو بين الروح الانجليزية والروح الألمانية ، ولقد أدت الصدمة التي تلقاها من كولردج ، ذلك المفكر الذي عده ميل بحق ناطقاً انجليزياً بلسان المثالية الألمانية : إلى ابعاده مؤقتاً على الأقل من التقيد الحرفي بمدرسة بنتام[1]» أما عن المضمون الروحي الجديد في « شيلي » و« وردزورث » فيؤكد « متس » على أن

---

(١) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . ج(١) . (م . س) . ص ١٩٤ .

أول بـوادر هذا المضمـون للمثاليـة الألمـانيـة قـد ظهـرت « في أشعـار شيلـي، وكيتس ووردزورث وكولردج »[1].

ثم يضيف حول تأثر الفكر الأمريكي بالمثالية الألمـانية ، وخـاصة عنـد امرسـون (وفي أمريكا كانت لأمرسون Emerson رسالة شبيهة برسالة كارليل »[2] .

ويبقى أمامنا بيان العلاقة الفكرية والأدبية بين كل من هازلت ووردزورث وكولردج . ثم علاقة هؤلاء بمدرسة الديوان والعقاد خاصة .

لقد توجه كولردج إلى ألمانيا في سبتمبر (١٧٩٨) بصحبة ووردزورث وكان يهدف إلى تعليم اللغة الألمانية ودراسة الأدب والفكـر الألمانيـين في هذه الأثنـاء (أخذ كـولردج يجمع المادة اللازمة لوضع كتـاب عن الأديب الفيلسوف ليسنـج ثم عاد إلى انجلتـرا في يوليو ١٧٧٩ . . . وبـدلاً من أن يكتب مؤلفه عن ليسنج اتفق مع احـدى دور النشر عـلى ترجمـة مسرحيـات « فللنشين » للشـاعر الألمـاني « شيلر » [3]. . ومن المعروف أن صمـويل بتلر كـولردج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) لم يكن شـاعـراً فحسب بـل كـان شـاعـراً وفيلسوفاً ومع هذه الفلسفة (تدفق إلى انجلترا لأول مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة في الأطار الذهني الإنجليـزي ، ونحن نعلم أن كولردج قـد درس مذهـب « كانط » بالتفصيـل ، وإن هذه الـدراسة تـركت آثاراً واضحة المعالم في « تفكيره الخاص غير أن تأثير « شلنج » كان أعمق ، إذ أن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزته من أعماقه بل وكـادت تستحوذ عليـه تمامـاً في بعض الأحيان ، وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابـات متعددة لفشتـه وهيجل أيضـاً ، ودون بعض التعليقات الهـامشية عليهـا ، رغم أن تأثـير هذين المفكـرين أقل وضوحاً في مؤلفاته المنشورة ، كذلـك كان لكـل من «ليسنج» و« هـردر » و« جوتـه » و« شيلر » تأثير حاسم في تفكيره ، وعلى ذلك فإن كولردج يمثل غزواً مبكراً وفـريداً من نوعه للحياة الروحية الانجليزية بواسطة الفكر المثالي الألماني ، كـما يمثل رد فعـل عنيف على الموقف الذهني « للقرن الثامن عشر »[4]

(١) المرجع نفسه ص ٦٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٩٥ .

(٣) د . محمد مصطفى بدوي : كولردج (نوابغ الفكر الغـربي ـ ١٥) دار المعارف بمصـر ١٩٥٨ ص ١٤/١٥ .

(٤) متس : الفلسفة الانجليزية ص ٢٩٢ .

ومن ناحية أخرى « لقد بدأ كولردج في دراسة « كانط » بعد فترة قصيرة من زيارته لألمانيا ، وهو يذكر في « سيرته الأدبية » تأثره الشديد بلسنج . . ثم أخذ بعد ذلك في قراءة « كانط » الذي يذكر عنه أنه « من أكثر المفكرين الذين أثروا في تربيته الفكرية »[1] ثم يضيف (وعن طريق شلنج Schelling والذي كثيراً ما أشار إلى فضله عليه ، أخذ في دراسة كانط وفيشته Fichte وهو لم يستمد منهما مفهومه عن الميتافيزيقا فحسب بل أخذ عنهما مفهومه عن علم الجمال ، ونظرته للحياة وموقفه من نظرية المعرفة[2]» .

٥ - الخيال ومشكلة الصورة الشعرية :

وسأقتصر هنا على تحليل المؤثرات المثالية الألمانية على كولردج من الناحية الجمالية والأدبية ، من ناحية محددة من تلك الفلسفة الجمالية بالذات . . وهي مشكلة الخيال وعلاقته بالصور الشعرية ، فمشكلة الخيال كانت جوهر الفلسفة الجمالية عند العقاد ، وعند بقية شعراء مدرسة الديوان بوجه عام .

لقد كان « للخيال » مكان الصدارة في فلسفة شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) ، والخيال عنده هو الملكة الوحيدة التي تربط بين المتناقضات عن طريق اكتشاف الوحدة الداخلية والباطنية التي تكمن خلف تلك المتناقضات ، ولهذا أطلق على فلسفته بصفة عامة « فلسفة الأساطير » بحكم أن الأسطورة تمثل نتاجاً للخيال الجماعي على مرّ العصور البشرية ، وعنده أيضاً أن الفن وسيط بين الطبيعة والإنسان وإن « المعرفة تتوقف على الأرادة ، لا العكس إذ الإرادة غير مشروطة وتهيمن على كل معرفة ، ولهذا فإنه بدون الإرادة فلا وعي ولا شعور ، وشلنج ينعت الإرادة بأنها « الشرط الأعلى للشعور وبالذات ومنبعه » . . . وهذا التمجيد للارادة ، الذي نجد بذوره عند شلنج سيبلغ أوجه عند شوبنهور »[3].

ويستمر التمييز بين الخيال «Imagination» والوهم «Fancy» - وهو تمييز كثيراً ما ينسب إلى شعراء مدرسة الديوان في أدبنا العربي الحديث - من المثالية الألمانية عن طريق كولردج ، حيث نراه يقول في « سيرة أدبية » « إني أعتبر الخيال إذن إما أولياً أو

---

(١) Encyclopaedia Britanica , London. 1968 . Vol 6 . Pll.

(٢) Op . cit . Pll

(٣) د . عبد الرحمن بدوي : المثالية الألمانية (شلنج) دار النهضة العربية القاهرة (١٩٦٥) ص ٢١٦/٢١٧ .

ثانوياً، فالخيال الأولي هو في رأيي القوة الحيوية أو الأولية التي تجعل الإدراك الإنساني ممكناً ، وهو تكرار في العقل المتناهي لعملية الخلق الخالدة في الأنا المطلق ، أما الخيال الثانوي ، فهو في عرفي صدى للخيال الأولي، غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية ، وهو يشبه الخيال الأولي في نوع الوظيفة التي يؤديها . ولكنه يختلف عنه في الدرجة وفي طريقة نشاطه إنه يذيب ويتلاشى ويحطم لكي يخلق من جديد، وحيثما لا ننسى له هذه العملية فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة ، وإلى تحويل الواقع إلى المثالي إنه جوهري وحيوي (Vital) بينما الموضوعات التي يعمل بها (باعتبارها موضوعات) في جوهرها ثابتة لا حياة فيها ، أما التوهم ، فهو على نقيض ذلك ، لأن ميدانه المحدود والثابت ، وهو ليس إلا ضرباً من الذاكرة تحرر من قيدا الزمان والمكان وامتزج وتشكل بالظاهرة التجريبية للإرداة التي يعبر عنها بلفظ (الإختيار) ويشبه التوهم الذاكرة في أنه يتعين عليه ، أن يحصل على مادته كلها جاهزة وفق قانون تداعي المعاني »[١] التخيل إذاً هو مسعى إلى إيجاد الوحدة بين الأشياء ، أما التوهم فهو على نقيض ذلك أي توهم صلة بين أشياء لا وجود لها ، وذلك لأن مبدأه هو الشيء الجزئي والثابت

وهذا هو نفس تمييز عبد الرحمن شكري بين التخيل والتوهم ، والذي يشرحه في مقدمته للجزء الخامس من ديوانه تحت عنوان « في الشعر ومذاهبه » حيث نراه يقول (إن التخيل هو أن يظهر الشاعر الصلات التي بين الأشياء والحقائق ويشترط في هذا النوع أن يعبر عن حق ، والتوهم هو أن يتوهم الشاعر بين شيئين صلة ليس لها وجود)[٢] .

ومن الواضح أن اصطلاحات كولردج السابقة مثل « الأنا المطلقة » «الوحدة» . . «تحويل الواقع إلى المثالي» . . . «الإرادة الواعية» هي في الغالب إصطلاحات مستعارة عن فلسفة شلنج ، فلقد حاول شلنج ان يطور « كانط » وحاول كولردج أن يفهم شلنج وكانط، ولكن ثمة صعوبات قد واجهته، ترجع إلى عدم الألفة باللغة الألمانية والفكر الألماني ، ألفة منعتها روح الإنعزال الفكري للفلسفة الانجليزية منذ أزمان بعيدة . . (وحينما يخلع شلنج على الخيال وظيفة التوفيق بين المتناقضات وبالتالي يجعله ضرورياً للمعرفة بأسرها إنما هو يطور فكرة كانط عن الدور الوسط الذي يلعبه الخيال بين الفهم العقلي والحواس ، غير أنه يذهب بها إلى نتيجة لا يقره عليها

(١) د . محمد مصطفى بدوي : كولردج . ص ١٥٧

(٢) عبد الرحمن شكري : الجزء الخامس من ديوانه . مطبعة جرجس عرزوزي الأسكندرية ١٩١٦ ص (ح) .

كانط ـ والذي جذب كولردج إلى هذا الفهم لوظيفة الخيال هو قدرة الخيال على خلق وحدة حقيقية بين الأشياء المتنافرة المتناقضة، وبلغ حماسه لفكرة الوحدة هذه أنه يسيء فهم اللفظة الألمانية التي تعني الخيال « Eirbilldung Skraft» فيظن أنها تعني في أصلها « القوة الموحدة » ويشرع لفظة جديدة في اللغة الانجليزية من أصل يوناني وهي « Eremplasticpower» يصف بها قوة الخيال على خلق الوحدة في الكثرة »[١].

ولكن ما علاقة هازلت (١٧٧٨ ـ ١٨٣٠) بكولردج ؟ لقد نشأت علاقة صداقة وطيدة بين هازلت وكولردج منذ فترة مبكرة من حياة وليم هازلت (فلقد قام الشاب هازلت في عام ١٧٩٨ بزيارة إلى كولردج في منزله بلندن وأخذ كولردج يشجعه على الإهتمام بدراسة الميتافيزيقيا »[٢].

ويذكر هازلت في محاضراته عن الشعر الإنجليزي تأثير كولردج عليه قائلاً: «إن كولردج هو الشخص الوحيد الذي عرفت عن طريقه فكرة الإنسان العبقري[*]. وهو أيضاً الشخص الوحيد الذي علمني شيئاً . »[٣] ويشير «ويلك» «Wellek» في دراسته المستفيضة عن عصور النقد والمذاهب النقدية الحديثة : « الكلاسيكية والرومانتيكية ، والواقعية » وهي دراسة تتجه نحو بيان التأثر والتأثير بين الآداب الأوروبية أي نحو العناية الفائقة بالمنهج المقارن حيث نراه يخصص لكل مذهب من المذاهب النقدية الكبرى ، مجلداً ضخماً ، فيفرد للكلاسيكية جزءاً ، وللرومانتيكية جزءاً آخر. وكذلك للواقعية ـ نقول نراه يشير في دراسته عن الرومانتيكية إلى علاقة وليم هازلت بكولردج مبيناً مدى تأثرهما بالفلسفة الألمانية والثقافة الألمانية معاً بقوله: «كثيراً ما يعد هازلت من اتباع كولردج : فثمة مواقف فكرية عديدة بينهما تعبر لنا عن تلك التبعية أو الأرتباط ، وخاصة في قضايا المذهب الأدبي ، ولقد أيد هازلت الكثير من تلك القضايا التي تعرف عليها ـ كما يعترف ـ عن طريق صلته بكل من وردزورث وكولردج .

ولقد أثارت تلك المعرفة اهتمامه الشديد منذ شبابه . ففي محاضراته حول الشعراء الانجليز نراه يقول : « إن كولردج بصفة عامة هو الشخص الوحيد الذي

---

(١) محمد مصطفى بدوي . كولردج ج ٨٧.

(٢) Encylopaedia Britanica . Vol : II. P/262.

(*) والعبقري ـ في الحركة المثالية عموما والرومانتيكية خصوصاً هو المحرك الأوحد للتاريخ . وهذا ما يأخذه العقاد فيما بعد مأخذاً أولياً في نظرته للتاريخ العربي ـ الإسلامي كما يتضح في عبقرياته العديدة .

(٣) Hazlitt : Coleridge: Poetry and Prese Oxford. London. 1933 P 10.

تعلمت منه شيئا »[1] وتوجد أيضا مميزات خاصة بين كولردج وهازلت (فكولردج في تناوله للافكار العامة ، وكذلك عندما يحلل الاعمال الخاصة بالفن يتميز أصلاً بأنه نظري Theorist ، في حين أن هازلت يميل في نقده الادبي ناحية النقد التطبيقي ، وهذه هي السمة الاساسية التي تطبع نقده للاعمال الفنية وأيضا فان كولردج يميل ناحية الكتابة للدوريات ، أو كتابة المذكرات وهو دائما لا يميل للندوات والمحاضرات أو للاجتماعات عموما ، وذلك بخلاف هازلت من حيث هو صحفي وخطيب ومحاضر ومشارك في الندوات العامة »[2] . إن تلك الفروق ليست جوهرية بالطبع . . فالمؤثرات الفكرية العامة لكولردج وهازلت تكاد تمحي تلك الفروق الشكلية ، وهذه المؤثرات الفكرية ترجع إلى الألمان والفلسفة المثالية الالمانية وخاصة الفلسفة الالمانية السابقة على هيجل . فلقد (انجذب هازلت نحو دراسة فلسفة كانط . . . ففي عام ١٨٠٧ نراه يأخذ برأي كانط فيما يعرف « بوحدة العقل » أو الوعي Unity of Consciousness ولكن معرفته لتلك الفلسفة كانت - لسوء الحظ - ناقصة وغير دقيقة ، . . فثمة تحريفات واساءة فهم لفلسفة كانط تجدها كثيراً عند هازلت »[4] وإذا كان هازلت قد أساء فهم بعض جوانب الفلسفة الكانطية فإنه قد استطاع أن يستوعب وبصعوبة أيضاً الفروق الاساسية لشاعر ومفكر ومؤرخ أدب ألماني وهو أوجست غليلهم فون شليجل Schlegel (١٧٦٧ - ١٨٤٥) الممثل للاتجاه الصوفي في الحركة الرومانتيكية الالمانية . « لقد تمكن هازلت أن يفهم بصعوبة الفروق الاساسية لشليجل ، حيث نراه يدافع عن محتوى أفكاره الميتافيزيقية ذات النزعة التصوفية Mysticism إن النسق الفكري لهازلت ، يمثل دور الوسط بين صوفية شليجل الغامضة ونزعة الوضوح النسبي عند كولردج . وإن هذا الموقف نتيجة للتشابه بين أفكار كولردج وشليجل »[4] .

إن اهتمام كولردج بالتصوف الالماني German Mysticism يرجع بالطبع إلى أنه واعظ ديني ، بجانب أنه مفكر وشاعر وهذا ما يلاحظه أغلب دارسيه . . (فكولردج

Wellek, Rene: Ahistory of Modern Criticism: London 1966. Vol. 2. p 188.
(٢) Op. Cit. p 188.
(٣) Op. Cit. p 189.
(٤) Op. Cit. p 190.

من حيث هـو واعظ Breacher ومفكر كـان أول من عـرفت من الشعـراء)[1] : كـان كـولـردج من أتبـاع مـذهب التـوحيـد ، وهـو مـذهب مسيحي ينكـر عقيـدة التثليث «فكولردج بالاضافة إلى أنه مفكر ، عادة ما ينظر اليه كواعظ من اتباع مذهب التـوحيد A unitarian Preacher» [2] لقد سبق أن أشار العقـاد إلى أن هازلت هـو إمام مـدرسة الديوان في الأدب والنقد ، ولقد حاولت البحث عن الإمام « هـازلت » في الادب والنقد والنظرية الجمالية ، فكان هذا الامام هو الواعظ والشاعر والمفكر الانجليـزي صمويـل بتلر كولردج . ويعترف هازلت صراحة في محـاضراتـه حول الشعـراء الانجليز في عـام ١٨١٨ - كما سبق أن رأينا - أن إمامه الأول هو كولـردج . . (فلقد بـدأ هازلت حيـاته الادبية باعجاب شديد بكولردج . . . وهازلت بدون شك هو إمام النقد الرومانتيكي)[3] .

(١) Hazlitt: Coleridge. p 3.
(٢) Encyc.. Britanica. vo 16.P 9.
(٣) Mulgan and Davin: An introdution to english literature Oxford 1947 P. 109.

الفصل الخامس عشر

أثر الرومانتيكية في منهج العقاد

١ ـ التاريخ من صنع العباقرة :

ويجب علينا أن نتلمس بصورة واضحة هذا التأثير للرومانتيكية الانجليزية في بعض أعمال العقاد . ولقد كتب العقاد أول اعماله في فن السيرة وهو « عبقرية محمد » تحت تأثير كارليل ومفاهيمه التاريخية عن البطل والبطولة ، وهي المفاهيم التي أخذها كارليل من المثالية الفلسفية الالمانية . وخاصة من فيخته مؤسس الاشتراكية الاخلاقية الالمانية(*) .

ففي حديث ما بين العقاد وبين بعض أصدقائه « كان الكاتب الابقوسي العظيم توماس كارليل هو محور الحديث كله ، لأنه كما يعلم الكثيرون من قراء العربية صاحب كتاب الابطال الذي عقد فيه فصلاً عن النبي عليه الصلاة والسلام ودعا له نموذج البطولة النبوية بين أبطال العالم الذين اختارهم للوصف والتدليل . . . وتساءلنا : ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل للنبي وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه ولا يعرف الاسلام كما نعرفه ، ثم سألني بعض الاخوان : ما بالك انت يا فلان لا تضع لقراء العربية كتابا عن محمد على النمط الحديث ؟ قلت : أفعل ، وأرجو أن يتم في وقت قريب ، ولكنه لم يتم في قريب بل تم بعد ثلاثين سنة»[١] .

ولكن تفسير التاريخ كما يذهب كارليل والعقاد أيضاً «باعتباره مجرد سير للعظماء

---

(١) العقاد : عبقرية محمد . مجلة دار الهلال القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦/٥ .

(*) وينظر هـ . ص ٢٩٤ من هذا البحث .

إنما هو من مخلفات العصور الخرافية حين كان الانسان يتحول إلى نمط عن طريق التكرار »(١) .

٢ ـ الغائية الجمالية بدون غاية :

ولا ينطلق العقاد من تيار الرومانتيكية الانجليزية المتأثرة بالمثالثة الالمانية في دراساته التاريخية فحسب ، بل في دراساته الادبية والنقدية ، وفي مفاهيمه عن علم الجمال .

يقول الأستاذ التونسي في تقديمه لـ « فصول من النقد عند العقاد » (وهو الأديب الوحيد الذي كتب في هذا الموضوع Aesthetics »(٢) أي في علم الجمال .

ويعرف العقاد الجمال ، وذلك منذ فترة مبكرة من حياته الادبية بقوله « إن الجمال هو الحرية »(٣) ونراه يفرق بين الجمال في ذاته والمنفعة ، فالجمال غاية في ذاته ، أو هو جمال خالد ، ويعلل ذلك بقوله « ولا يلتبس على القارىء هذا الرأي برأي الذين يقولون : إن العضو الجميل هو العضو النافع ، فإن هؤلاء يجعلون الصالحية الآلية هي الغاية ، ولا يبالون بوظائف الحياة في ذاتها ، وانما يبالون بالمنفعة المحدودة التي تستخدم لها أعضاءها ، وكأنهم يرون وظائف الحياة مسخرة هذه المنفعة التي يفترضونها ، . . وهو خلاف الذي نقوله هنا حين نجعل الحرية غاية لا غاية لها »(٤) . . ونلمس هنا بوضوح بعض المؤثرات الفلسفية لكانط خاصة بالنسبة لنظريته الجمالية ، فمن المعروف « إن «كانط» وكان أعظم من فرق بين الجمال في ذاته والمنفعة ، فالعمل الفني ذو خصائص جوهرية بها تتوافر له صفة الجمال ، وجماله المحض لا يتمثل في سوى شكله ، والحكم الجمالي يمتاز بخصائص منها أن كل شيء له غاية تدرك أو يظن وجودها فيه ، إلا الجمال ، فإننا نحس أمامه بمتعة تكفينا السؤال عن الغاية منه ، بحيث لو وجد عالم ليس فيه سوى الجمال كان غاية في ذاته وهذا ما يسميه « كانط» الغائية بدون غاية « في الشيء الجميل »(٥) . فأساس فكرة

---

(١) د. احمد عبد الرحيم مصطفى : عباس العقاد مؤرخا بمجلة الهلال ابريل ١٩٦٧ ص ١١٢ .

(٢) محمد خليفة التونسي : فصول من النقد عن العقاد . مكتبة الخانجي بمصر (بدون تاريخ) ص ٣٤ .

(٣) العقاد : مطالعات في الكتب والحياة ص ٢٥٠ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥١ .

(٥) د. محمد غنيمي هلال : الادب المقارن ص ٣٨٥ .

العقاد عن الجمال هي « إن الجمال المحض لا يتمثل في غير الشكل المحض ، ويتجلى الجمال المحض في الاشكال التي يختفي منها كل مضمون »(١) . بل إن فكرة الجمال عند العقاد كثيراً ما تختلط بالمفاهيم الاخلاقية ، حيث نراه يربط منذ فترة مبكرة من أعماله الأدبية بين فكرة « الجمال » ، وفكرة « الجلال » ، وهذا التمازج بين المفاهيم الجمالية والاخلاقية أثر من آثار التأثر بالمفاهيم الالمانية التي تسربت إلى التيار الرومانتيكي في الأدب الانجليزي . ونستطيع أن نرجع هذا المزج بين الاحساس الجمالي والاخلاقي إلى لسنج Lessing (١٧٢٩ - ١٧٨١) بالذات ولقد سبق أن أشرنا إلى محاولة كولردج في وضع كتاب عن الفيلسوف والناقد الالماني لسنج في عام (١٧٧٩) في أثناء زيارته لالمانيا . .

٣ - الجميل والجليل : الجمال والاخلاق :

يقول العقاد عن النفس الانسانية وما ينازعها من عاملين قويين : « النفس الانسانية ينازعها عاملان قويان ، هما : حب الحياة ، والخوف من الموت ، وبهذين العاملين يتعلق الشعور بالجميل والجليل ، فالجميل كل ما حبب الحياة إلى النفس والجليل كل ما حرك فيها الوحشة ، وحجب عنها رونق الحياة »(٢) .

ويظل العقاد محافظاً على هذا الإرتباط بين كل من الحس الجمالي والحس الاخلاقي في دراسته الأدبية للشعراء العرب فنراه منذ عام (١٩٢٨) يتساءل (ابن الرومي هل كان شريرا ؟)(٣) . . كما نجده ينهي دراسته عن أبي نواس بقوله « وبعد فهل زادت عيوب أبي نواس مقدار الرذيلة في الدنيا ؟؟)(٤) . . والواقع أن هذه التساؤلات تتضمن بعض القضايا الاجتماعية والسياسية والاخلاقية للعمل الفني . . وهي قضايا كما يثيرها شعر ابن الرومي وأبي نواس في الشعر العربي القديم يثيرها أيضا

---

(١) د. عبد الحي دياب : عباس العقاد ناقدا الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥ . ص ٢١٦ .

(٢) العقاد : خلاصة اليومية ج ١ . ١٩١٢ . القاهرة ص ٢٣ ، وهي فكرة فرويدية مبكرة تحكم صراع الغريزة والفهم معاً . ولم يتم صياغتها عند فرويد (Freud) إلا في عام (١٩٢٥) في بحثه العام « ما وراء مبدأ اللذة » على أن للفكرة ذاتها جذوراً في التصور البيولوجي لتطور الكائنات كما صاغها « داروين » في نظرية الصراع والبقاء للأصلح ، ولقد كان العقاد صديقا لمروجي هذه النظرية في مصر في أوائل هذا القرن .

(٣) العقاد : ساعات بين الكتب . ص ٤١٢ .

(٤) العقاد : أبو نواس . ص ١٩٧ .

شعـر « بودليـر » في الأدب الاوروبي الحديث وكلهـا مسائـل ترتبط بـالواقـع الملمـوس للتـطور الاجتماعي في المجتمـع العربي في بـداية القـرن العشـرين . . فلقـد طـرحت امكانية معالجة الشعر للاخلاق وللحياة الاجتماعية في بداية هذا القرن بطريقة محددة .

وضـرب الدكتـور طه حسـين مثلاً عـلى ذلـك من الشعـر الفـرنسي . . فهنـاك مسـألتان يـطرحها شعـر « بودليـر »، أحدهمـا : هل للفن أن يستمتـع بحريتـه كاملة بالقياس إلى الاخلاق والسياسـة والدين وغيـرهم من النـظم الاجتماعيـة (أما المسـألة الثانية التي يثيرها شعر بودلير فأجل من هذه المسألة خـطراً وأخلق منها بعنـاية الكتـاب والادباء عندنـا، وكم أحب أن أعرف فيهـا رأي هيكل والعقـاد ، وهي هل يستـطيع الفن أن يتخذ الشر موضوعاً ويستخلص منه صـوراً جميلة ، وبعبارة أدق وأوضـح هل في الشـر جمال يصلح مـوضوعـاً للفن »[1] . كان هـذا السؤال موجهـاً هنا إلى العقـاد لاهتمـامه الشديد وقتئذ بعلاقة الجمـال بالقبـح « . . . ونـراه يجيـب على تسـاؤ ل طـه حسـين بقولـه « أما الشـر والجمال فقـد اجتمعا كثيـراً في الطبيعـة والحياة ، فلمـاذا لا يجتمعـان كثيراً في القصيـد وسائـر الفنون ؟ بـل لقد كـان القبـح نفسـه ـ وهـو نقيض الجمال ـ موضـوع للفنون الجميلة من شعـر وتمثيل وتصوير »[2] .

إن امتـزاج المفاهيم الاخـلاقية بـالمفاهيم الجمـالية هـو أيضـا سمـة من سمـات الرومانتيكية الالمانية وخاصة عند لسنج ، ولقد تسـرب هذا الامتـزاج إلى الرومـانتيكية الانجليزية عن طريق كولردج الذي أعجب إعجاباً شديداً أثناء وجوده بالمانيا بالنـظرية الجمالية عند لسنج . وهو اعجاب نجد العقاد يأخذ به عام ١٩٢٨ عنـدما نـراه يصف كتـاب «اللاوكـون»(*) Laocoon بقولـه (وكتابـه «اللاوكـون» هو عـلى كونـه رسالـة لم تكمل « انجيل » فني قد خرج لـلأمم كافـة بدين في الفن جـديد ومـذهـب في النقد لم يكن له مثيل »[3] . . كما يشير إلى بعض المبادىء النقدية للسنج : كـالفرق بـين الشعر والتصوير فيقول « وخلاصة الفروق بين الشعر والتصوير في رأي كـاتب اللاوكـون هي أن الشعـر معني بوصف الحـركات النفسيـة ، لا بوصف المشـاهـد المحسـوسـة ، وإن التصوير على خلاف ذلـك معني بكل مـا يرى بـالعين ولا يخـامر النفس الا من طـريق

(١) طه حسين . حافظ وشوقي مقال « الحرية والفن » ط أولى مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٢٣ جـ ٦٢ .

(٢) العقاد : ساعات بين الكتب . ص ٢٣١ .

(٣) المرجع نفسه ص ٧٠٦ .

(*) اللاوكون : اسم إله البحر (نبتون) وقد وضع تمثاله بحيث يبدو الالم على جميع عضـلات جسده شديداً ـ والالم من المناظر التي تتضمن القبح ـ بعكس حركة شفتيه اللتين تفتران عن آهة رقيقة .

الـرؤ ية والمـلامسة »[1] . وبعبـارة موجـزة يـرى لسنـج أن التعـاقب الـزمني هـو محيط الشاعر ، وإن المكان هو محيط المثال أو الرسام . فشاعـر كأمرىء القيس يمكنه وصف الفرّس وهو يكر ويفر أو هو مقبل ومدبر معاً في حين لا يستطيع النحات ذلك .

ويجب أن نشـير إلى نقد المفكـر الهيجلي الإيطـالي « بندتـوكروتشـه » لهـذا المبـدأ باعتبار (أن الأدوات التي يوجد لها كيان خارجي كالحجر والالوان لا تعبـر عن الوقفـة أو جزء من الوقفة كما يزعم لسنج وانما هي كالكلمات تعبر عن الحركة عامة ، فالتمثال الواقف امامنا لا يعدو فعلاً ، ولكنه يعبر عن كل خطوات العدو السابقة واللاحقة بهذا الجزء البسيط الذي اختاره الفنان ـ لـطاقته التعبيـرية ، من حيث الـوقفة ـ فـالتمثال لا يعدو في الواقع ، ولكنه يعدو في خيالنـا كمـا يعـدو الراهب في الشعـر في خيالنـا ، لأن الكلمات لا تعدو هي الاخرى في الواقع وانما العدو بواسطتها يتمثل خيالا)[2] .

والمبدأ الآخر الذي يستمده العقاد من لسنج هو القول بـأن « الرمـوز المعنويـة » هي الميدان الخاص بالشعر « ولكننا قادرون على أن نجمل هنـا أثره الكبيـر في تصحيح الشعر والتصوير واقامة الاذواق الفنية في الغرب على المنهج القويم ، فقد كان من هـذا الأثر أن عدل الشعر عن حماقة الوصف المحسـوس التي شغل بهـا المقلدون زمنا طـويلا نظنهـم أنهم يـرتقـون إلى ذروة الشعـر كلما ارتقـوا إلى ذروة التصـويـر والتشبيـه بالمحسوسات ، وكان من أثره أن عدل التصوير عن الرموز المعنوية التي لا طاقة لـه بها والتي هي ميدان الشاعر فهو عليها أقدر وبها أحجى وأجدر »[3] .

ويمكننـا أن نستشف من هـذا النص مـا يكمن خلفـه من نـزعـة الهجـوم عـلى الكلاسيكية وما تميل اليه من حماقة الوصف والتشبيه بالمحسوسات ، . وهي المهمة التي قام بها لسنج في الأدب الأوروبي والعقاد في الأدب العربي . فلسنج « ممن ساهموا في أن يهبوا ألمانيا شاعرها وكاتبها الأول « جيته» وانجلترا شـاعرهـا الكبير كولردج »[4] . . أي أنه من النقاد الذين ساعدوا على تطور الحركة الرومـانتيكية « فحـين بلغت المأسـاة ذروتها أذن كمالها بالزوال ، شأن كل الاجناس الأدبيـة تمهيدا لنشـأة جنس أكمل منهـا

---

(٤) المرجع نفسه ص ٤١٠/٤١١ .

(١) د. سهير القلماوي : النقد الأدبي ط ٢ ـ ١٩٥٩ . ص ٥٩/٦٠ .

(٢) العقاد : ساعات بين الكتب ص ٤١٢ .

(٣) د. محمـد مندور : في الادب والنقـد ط٣ لجنة التـأليف والترجمة والنشر . القـاهـرة ١٩٥٦ ص ٥٧ .

على أنقاضها . وأول ما أصاب المأساة من تغيير عميق لمفهومها ظهر في دعوة « ديدرو » إلى الملهاة الجادة ، أو الدراما البرجوازية ، التي تأخذ موضوعها من الواقع لا من التاريخ ، وتصور الموقف والملابسات من خلال شخصيات عادية من الطبقة الوسطى ، وتختلط فيها عناصر المأساة بالملهاة . وتجلت الدعوة نفسها في النقد الالماني على يد لسنج وشيلر . . في أوائل القرن التاسع عشر . وعلى أثر ذلك ظهرت الدراما الرومانتيكية على انقاض المأساة القديمة »[1] .

وما قام به لسنج بالنسبة للأدب الالماني قام به كل من كولردج وهازلت والعقاد بالنسبة لآدابهم القومية ، وهو الهجوم العنيف على المذاهب الكلاسيكية . ويشترك الجميع هنا في رد اعتبار « شكسبير » . . سواء عند لسنج أو كولردج أو هازلت أو العقاد فلقد « كان لسنج يرد إلى شكسبير اعتباره ، . . . ويتهم الدوجماطيقية ، ويثبت حقوقه التلقائية ويطلب السماح للاحياء بأن لا يكونوا مماثلين للموتى ، ولو كانوا أمجاداً ، ولكن العمل الذي كان يحققه على الأخص هو تحرير الشعر . . ففي رأيه أنه ليس من جوهر الشعر أن يكون تعليميا . وليس من جوهره أن يصف الأشياء في أدق تفاصيلها »[2] .

ولكن الرومانتيكية الانجليزية لم يقدر لها أن تخلص من المفاهيم المثالية والاخلاقية التي ورثتها عن الرومانتيكية الالمانية ، بل ظل الحس الجمالي ممتزجا دائما بالحس الاخلاقي ، وهذا أيضا ما نجد آثاره واضحة في الدراسات الادبية للعقاد . فعنده أن الشر والجمال قد اجتمعا كثيرا في الطبيعة والحياة وهما يجتمعان كثيرا في القصيدة وسائر الفنون (بل لقد كان القبح نفسه ـ وهو نقيض الجمال ـ موضوعاً للفنون الجميلة من شعر وتمثيل وتصوير)[3] .

٤ ـ الشر (القبح) والقيمة الجمالية للعمل الفني :

ويعتبر لسنج من أول الرومانتيكيين الذين طرحوا قضية تصوير الشر والقبح في الفنون . فكتابة « اللاوكون » وهو اسم لتمثال يوحي بالقبح والشر ، قد خصص

---

(١) د. محمد غنيمي هلال : النقد الادبي الحديث ، ط ٤ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٩ . ص ٥٨٣ .

(٢) بول هازار : الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منتسبكو إلى لسنج جـ ٢ ترجمة د . محمد غلاب . لجنة التأليف والترجمة ١٩٥٩ ص ١٧٥ .

(٣) العقاد : ساعات بين الكتب . ص ٢٣١ .

أساسا لدراسة القضايا الجمالية في داخل إطار الحس الاخلاقي ومهما كان موقفه من تلك القضية ، إلا أنه يرجع اليه وإلى الرومانتيكية الالمانية ذات الصيغة الخلاقية فضل أسبقية طرح قضية العلاقة بين الجمال والقبح .

وينبغي أن نشير هنا إلى تطور النظرية الجمالية بالنسبة لموضوع ادخال القبح أو الشر في ميدان العمل الفني « فلقد عارض لسنج في ادخال القبح في ميدان العمل الفني على أساس أن مهارة المحاكاة لا تمنع من قبح الصورة التي تحكي القبيح . وحاول شيللر أن يستبعد كلمة الجمال من ميدان الفن لما تحدثه من إختلاط في العقول ، فالناس يعجبون مثلاً بتمثال أبولو ويعجبون كذلك بتمثال « لاوكون » ومحتوى الاول يكفي لأن يجعله جميلاً بعكس الثاني ، وكذلك الشأن في الشعر ، فليس الجمال إذن في المحتوى ولكنه في طريقة المعالجة »[1] . ونحن هنا ما زلنا في دائرة النظرية الجمالية الشكلية ولكن ما أن نصل - وأيضا في إطار المثالثة الالمانية إلى هيجل حتى نجد أنفسنا أمام نظرة جديدة في علم الجمال ، نظرة رغم ما يكتنفها من حجاب مثالي شفاف ، إلا أنها ترتكز في جوهرها على أرضية واقعية وموضوعية ، فالجمال عند هيجل يكمن في المحتوى أو المضمون حيث نراه يفرق بين « الجمال في الطبيعة والجمال في الفن بأن الأول لم يقصد إلى انتاجه بصورة واعية وبقصد التأثير الجمالي ومن ثم فان العمل الفني مهما كانت الاشياء التي يحكيها قبيحة فانها لا تجعل العمل نفسه قبيحا ، لأن العمل الفني يتمتع بقيمة جمالية منفصلة عن جمال الشيء أو قبحه »[2] .

فالفرق هنا بين الجمال والقبح في مجالي : الطبيعة والفن يقوم على أساس من « طبيعة وفاعلية الاشياء . . فالجمادات مثلاً من حيث هي أقل فاعلية من الحيوانات ، هي أقل بالتالي من الناحية الجمالية ، وكذلك فإن جمال الانسان أو الجمال الانساني من حيث هو أكثر « فعالية » حيث يمتلك الانسان الوعي والرغبة والتخيل ، هو أكثر جمالا من أي كائن آخر ، فجمال الاشياء يتحدد عند هيجل - كما يرى بوزانكيت - في العلاقة الجدلية بين ما هو نسبي وما هو مطلق . فليس اذن ثمة وجود لجمال مطلق أو قبح مطلق « فالقبح عند هيجل هو أمر نسبي Relative والاشياء التي تمثل القبح ،

---

(1) د. عز الدين اسماعيل : الأسس الجمالية في النقد الأدبي . دار الفكر العربي ط ١٩٥٥ . ص ٥٧/٥٦ .

(2) المرجع نفسه ص ٥٨ .

هي التي تتضمن الخصائص المضادة للنشاط الحي Vitality بصفة عامة »[١]

على أنه ينبغي الاشارة إلى أن لفظة « الحيوية » Vitality لا تعبر بدقة هنا عن المفهوم الجمالي الذي كان يعنيه هيجل ، وذلك لأن مفهوم الحيوية يدخل « الفاعلية الواعية» أو «الممارسة الواعية» ـ التي هي مصدر الشعور الاجمالي عند هيجل فيما يعرف « بالمذهب الحيوي » Vitalism في حين أن الفاعلية الواعية هي تعبير عن صلة الفن بالواقع أو الممارسة العملية بعد استيعابها عقلياً ، أو بعد سيطرة الوعي الانساني عليها واستحواذه على جوهرها . فإن (التفاعل بين الحرية والضرورة Necessity عند هيجل ليست علاقة تصورية أو مثالية فحسب ولكنها ترتبط بالطبيعة الواقعية »[٢] .

لقد عمل هيجل على تخليص الرومانتيكية الالمانية من عناصرها الموغلة في المثالية الذاتية . كما عمل على تطوير الفلسفة الالمانية بصفة عامة نحو نظرة مثالية موضوعية ، وإن كانت الرومانتيكية الانجليزية قد عجزت عن فهم « كانط » ، فان « هيجل » ظل لفترة طويلة لديها ولدى الكثيرين من المفكرين الانجليز اللاحقين وذلك بسبب الفروق الجوهرية بين البيئة الفلسفية الانجليزية ذات النزعة التجريبية العلمية والبيئة الثقافية الالمانية ذات النزعة الميتافيزيقية ـ لقد ظل هيجل مستعصياً على الفهم .

لقد كانت « السلعة الاجنبية المستوردة عسيرة الهضم على المثقفين البريطانيين لدرجة أن كولردج في حديثه عن « ملكة الخيال » قد اعتبرها أساس المعرفة كلها ، ولم يوفق في فهم المصطلح الالماني[*] لهذه الكلمة حتى ترجمها بمعنى « القوة الموحدة »[٢] بينما الخيال عند كانط ، هو مرحلة وسط بين الفهم العقلي والادراك الحسي فان (الفيلسوف الالماني « كانط » كان أعظم فيلسوف أثر في آراء الرومانتيكين في بيان قيمة الخيال . وعنده أن الخيال ذو صلة بالحواس التي تصدر عن معارفنا الدنيا ، ولكنه يستقل عن هذه الحواس في أنه يستطيع وحده أن يكون صورا دون ضرورة مثول الاشياء الحية أمامه . فإذا اقتصر على توليد ما مر بالحس ـ قيل ـ من مرئيات فهو الخيال العام . أما إذا تجاوز ذلك إلى خلق صور ممكنة تستمد عناصرها من المرئيات السابقة ، وهي في ذاتها أصيلة لا عهد للمرئيات الواقعية بها ، فهو الخيال الانتاجي ، وعلاقته بالحساسية والادراك ليست علاقة خارجية ، ولكنها علاقة التنظيم والتكوين

---

(١) Bsannquet (B) Ahistory of Aesthetic. London. 1934. P 338.
(٢) Apresyan (Z): Freedon and artist, Moscow. 1968 p 36.
(*) Eirbildungskraft.

والتوحيد ، لأنه يوجد بين المعرفة في أدنى درجاتها عن طريق الحواس ، والمعرفة في أعلى درجاتها الادراك ولا تتيسر المعرفة للانسان بدونه »[١] .

فالخيال عند « كانط » ليس - إذن - كما فهمه كولردج أساس المعرفة الانسانية كلها ، بل إنه مرحلة وسط بين الفهم العقلي والحسي .

لقد تأثر العقاد والمدرسة الادبية الناشئة بعد جيل شوقي بالرومانتيكية الانجليزية في عشرينات القرن الماضي تأثرا بعيد المدى كما رأينا في تحليلنا للاطار التاريخي والثقافي للرومانتيكية الانجليزية ومدى تأثره بالثقافة الالمانية المثالية عامة ، والنزعة الأدبية الرومانتيكية في تلك الثقافة الالمانية خاصة ، وهي الظاهرة التي ظلت غامضة لفترة طويلة من الزمن في تاريخ الادب العربي . فمنذ صدور كتاب العقاد « مطالعات بين الكتب والحياة » في عام ١٩٢٤ ، وهو الكتاب الذي صدر ، بمقدمة تطفح بالمؤثرات الالمانية ، من حيث الربط بين الحياة والفن ، تساءل الدكتور طه حسين « هل درس المؤلف اللغة الالمانية ؟ وهل تعمق في الفلسفة الالمانية حتى طبعته بطابعها ووسمته بسماتها ؟ . . فأنا أعترف أن مقدمة الاستاذ العقاد قد ذكرتني بتلك الأيام السود التي قضيتها مع « كانط » و« هيجل » واتهمت فيها نفسي بالغباوة والجهل »[٢] .

وهذه بالطبع إحدى العناصر السلبية في ثقافة طه حسين على حد تعبير الكاتب الايطالي ف . جابريللي الذي يصرح بعد حديث عن العناصر السلبية والايجابية في ثقافة طه حسين « وتعترف الصيغة المذكورة بنقص ناتج عن عدم الالفة باللغة والفكر الالماني والايطالي ، وقد سلم بذلك طه حسين بنفسه »[٣] .

وظاهرة تأثر العقاد بالثقافة الالمانية أو بالنزعة الرومانتيكية الالمانية ، هي التي دفعت الدكتور لويس عوض إلى القول « أما العقاد فالحقيقة أن تبويبه صعب ، لأنه بالرغم من أن ثقافته الاجنبية هي الانجليزية إلا أن أقرب شيء اليه هو في رأيي الفلسفة الالمانية ، ولست بقادر « على تعليل هذه الظاهرة لدى العقاد »[٤] .

(١) د. محمد غنيمي هلال : الادب المقارن ص ٣٨١/٣٨٢ والنص مترجم عن كتاب مارتن هيدجر : كانط وقضايا المتيافيزيقا .

(٢) د. طه حسين : حديث الاربعاء جـ٣ ص ١٠١ .

(٣) ف. جابريللي : طه حسين الناقد : طه حسين كما يعرف كتاب عصره ، ١٩٦٧ طبعة دار الهلال ص ١٦٥ .

(٤) العقاد : اليوميات جـ ١ ط ٢ (بدون تاريخ) دار المعارف بمصر ص ٣٢٥ (النص من خطاب وجه إلى العقاد للرد عليه كاستفسار عن حديث للدكتور لويس عوض باذاعة البرنامج الثاني) .

وإذا كان عدم الالفة باللغة الألمانية والفكر الألماني بمثابة العنصر السلبي في ثقافة د. طه حسين، فإننا نعتبر إتصال العقاد بالفكر الألماني بمثابة العنصر الايجابي في ثقافته ولكن عدم تحليله لمصادره الفكرية الأجنبية وردها إلى روافدها الاصلية كانت عقبة بالغة الصعوبة في اتصاله بالمجرى التاريخي في تطور الفلسفة الألمانية . ولو قدر له أن يواصل تطور تلك الفلسفة ، كما وصلت إلى ذروتها عند هيجل ، لتلافى أغلب العناصر السلبية في الفكر الألماني المثالي من لسنج إلى كانط ، ولقدم للثقافة العربية والأدب العربي أداة جبارة للمعرفة الانسانية ، . ولكن توقفه عند حدود النزعة الرومانتيكية كما وجدها عند لسنج وشلنج وشيللر، وهي النزعة التي غلبت على الرومانتيكية الانجليزية وخاصة عند كولردج وهازلت ولام ووردزورث . . الخ قد دفعته للأخذ بالجوانب المغرقة في الذاتية والميتافيزيقية في كل من الرومانتيكية الألمانية . ولقد [كانت « الذاتية » و« الفردية » هي أساس العمل الفني كله عند العقاد »](1) .

ولقد استلهم العقاد الكثير من الشعر الغنائي العالمي ، وخاصة شعر وردزورث وصديقه كولردج ، ودعى إلى هذه النماذج التي تضمنها كتاب « الكنز الذهبي » ولكن هذه الدعوة للعالمية في الشعر الرومانتيكي، كانت عائقاً مانعاً بين العقاد الشاعر وبين روافد شعرية قومية ذات طابع إنساني لا يقل في اظهار الشخصية الإنسانية عن ذلك الشعر الغنائي العالمي . وهي تلك الاشعار الشعبية العربية . . ولكن إذا « كان العقاد قد طمح إلى أن يكون فيلسوفاً في بواكير حياته الأدبية ، فلقد ظل طوال عمره ينضح بمطالعاته المتنوعة الكثيرة على قصائده، ولم يفطن إلى ما غلب على الشعر الرومانسي من رمز اسطوري استمده من روافد اليونان والرومان وبلاد الشمال ، لقد تأثر ذلك الشعر دون أن يلتفت إلى روافد مشابهة في ثقافة الشعب ، ولعله استعلى كصاحب جبهة عالية على معتقدات السواد وفنونهم »(2) .

عند هذا الحد تنتهي دراستنا للمنهج النفساني عند العقاد . ومهما يكن من أمر ، فإن عبقرية عباس محمود العقاد ، ستظل محل دراسات جادة ومتجددة في أدبنا العربي الحديث ، لا لما اجابت عليه هذه العبقرية من اسئلة ولكن لما طرحته من قضايا أدبية وفكرية ، جديرة بالبحث والنظرة على مدى تطور تاريخنا الأدبي .

---

(1) د. شكري عياد : في مبادىء النقد عند العقاد : مجلة المجلة مارس ١٩٦٩ ص ٩ .
(2) د . عبد الحميد يونس : انما العقاد شاعر : مجلة الهلال ابريل ١٩٦٧ ص ١٦ .

القسم السابع

طه حسين والمنهج التاريخي المقارن

الفصل السادس عشر : المصادر الأدبية والفكرية للمنهج التاريخي المقارن

١ ـ المؤثرات الفكرية القومية .
٢ ـ المصادر الفكرية الأجنبية .
٣ ـ لطفي السيد وقضايا التغريب الثقافي .

الفصل السابع عشر : طه حسين ونشأة الفكر القومي الحديث :

١ ـ معاني التجاوز في الفكر العربي الحديث
٢ ـ التربية مفتاح التطور الإجتماعي
٣ ـ التطور في مناهج التاريخ الأدبي العربي الحديث
٤ ـ استمرارية الأدب والأزمة النقدية
٥ ـ طه حسين ونشأة الأدب المقارن في الأدب العربي

الفصل الثامن عشر : التراث العربي والمنهج المقارن :

١ ـ الجاهلية : الأوروبية والعربية
٢ ـ نظرية الاحتكاك الثقافي وفكرة الأنساب عند العرب
٣ ـ المنهج الديكارتي والتاريخ الأدبي
٤ ـ المنهج والممارسة الحضارية

الفصل السادس عشر

المصادر الأدبية والفكرية للمنهج التاريخي المقارن

١ ـ المؤثرات الفكرية القومية :

يمثل طه حسين مدرسة فكرية وأدبية قائمة بذاتها في تاريخ أدبنا العربي الحديث ، وهي مدرسة ترتكز من الناحية المنهجية على بعض الأسس الفكرية ، للنزعة العقلانية التي تزعمها أحمد لطفي السيد . ويمكننا أن نأخذ الدكتور محمد حسين هيكل بتراثه الأدبي والفني كمثال آخر على اتجاه تلك المدرسة الادبية ، ولكننا سنكتفي هنا بدرس منهج الدكتور طه حسين في التاريخ الادبي ، لأنه من غير شك خير مثال وأكثر خصوبة في دراساته الادبية المنهجية ، وايضا في اتجاهاته الفكرية التي قاوم بها ظلام حياته ومجتمعه وعصره على السواء .

والمصادر الفكرية لطه حسين عديدة ومتنوعة ، وذلك نظراً لتشعب اهتماماته الثقافية ، فهو ناقد ودارس أدب ، وأستاذ جامعي ، وأديب منشىء ، ومترجم ومؤرخ ، ومفكر اجتماعي وتربوي ، وإن كان أقرب الميادين العلمية إلى نفسه ـ كما يحدثنا ـ هو دراسة (الأدب العربي القديم)[١] . . ولكنه قد حرص أيضا على ألا تكون ثقافته ثقافة ادبية خالصة (فعنيت بالفلسفة والاجتماع والتاريخ اليوناني والروماني ثم بالأدب اليوناني خاصة)[٢] . وهذا التنوع لا يشمل الموضوعات الفكرية فحسب ولكنه يشتمل أيضا على تنوع في الاتجاهات والمناهج الفكرية . فلقد [illegible] بعض علومه بالأزهر ، ثم انتقل إلى الجامعة المصرية ، ومنها إلى الجامعات والم[illegible]

---

(١) فؤاد دواره : عشرة ادباء يتحدثون ، كتاب الهلال (١٧٢) ١٩٦٥ . ص ١٩ .

(٢) المرجع نفسه . ص ١٩ .

الفرنسية . وإذا توقفنا قليلا عند بحث المؤثرات الفكرية القومية ، فاننا نلاحظ أنه قد عاش في فترة انتقال فكري وأدبي كانت عميقة الأثر في تكوينه الثقافي ، وهي تلك الفترة التي يصورها لنا بقوله : « ففي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ظهرت المقدمات التي تنبىء بما كان أدبنا مشرفا عليه من تطور خطير ، ظهرت آثار الشيخ محمد عبده وقاسم أمين والمويلحي وعبد الله نديم والبارودي وحافظ وشوقي ومطران ، وكان هؤلاء جميعا وكثير من أمثالهم يصورون آخر عصر وأول عصر آخر ، يصورون طوراً من أطوار الإنتقال ، فهم كانوا يحافظون على كره ويجددون على استحياء . . ثم كانت الواقعة الكبرى(*) التي هزت العالم كله خمس سنين . . . وإذا الجذوة المصرية تتوهج فترسل ضوءها وشررها إلى ما حولها من البلاد العربية وإذا الأدب العربي يحيا في ذلك الوقت حياة عنيفة خصبة مختلفة لم يعرفها منذ زمن بعيد جدا »[١] وفي تلك الأعوام الحاسمة من تطور الثقافة العربية ، أخذ يفند مناهج الدراسة في الأزهر ولا سيما بعد أن بدأ يسمع عن قيم ثقافية وفكرية جديدة في الحياة العربية بمصر ، وهي تلك القيم التي كان ينادي بها زعماء الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي : « إن المدة التي قضيتها في الأزهر ، كانت فترة إنتقال ، فكان محمد عبده يفسر القرآن على طرق حديثة والشيخ المرصفي(**) يعلمنا الأدب ، وكلاهما يذم الطرق الأزهرية ، وكان قاسم أمين يقول بحرية المرأة ، وفتحي زغلول يترجم لنا كتباً قيمة و« الجريدة » تنادي بمعايير جديدة في السياسة والاجتماع فكنا في اضطراب ذهني لا نستقر وشعرنا نحن تلاميذ الشيخ المرصفي أن طرق الأزهر عتيقة ، فكنا نتكلم ونناقش عن الإصلاح الذي كان يقول به الشيخ محمد عبده ، وقد حضرت له محاضرتين ، . ولكن مع ذلك الوقت شعرت أن الأزهر لم يعد يشبع ما في نفسي من الأغراض الأدبية فتركته والتحقت بالجامعة المصرية »[٢] .

وخلال تلك الأعوام التي تلت الحرب العالمية الأولى ، والتي أخذ فيها الأدب العربي يحيا حياة عنيفة خصبة مختلفة لم يعرفها منذ زمن بعيد جدا ، أصدر طه حسين بحثين علميين خطرين في الحياة الثقافية العربية الحديثة ، الاول عن « أبي العلاء »

(*) يقصد الحرب العالمية الأولى الكبرى (١٩١٤ - ١٩١٨) .

(١) د . طه حسين : ألوان ، دار المعارف بمصر ط ٣ (بدون تاريخ) ص ٢٣ / ٢٤ .

(**) هو الشيخ سيد بن علي المرصفي .

(٢) سامي الكيالي . مع طه حسين جـ (١) ، ط (٢) ، اقرأ (١١٢) دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ١٧ / ١٨ .

حيـاتـه وشعـره وفلسفتـه في (١٩١٤) والثـاني ، عن « ابن خلدون » وفلسـفتـه الاجتماعية . . في عـام (١٩١٧) . . وفيها وضـع لاول مرة الأسس العلميـة لمناهـج البحث في تـاريـخ الأدب والحضـارة العـربيـة ، وذلـك إذا استثنينـا جهـود بعض المستشـرقين . . ولقـد صاحبت ميـلاد البحث في مناهـج الأدب العربي بحثـا علميا ، ظاهرة فريدة أخرى - ترتبط بتلك المرحلة التاريخية التي اعقبت الحرب العـالمية الاولى - وهي ميلاد التأليف العـربي في فنين من فنـون الأدب الحديث ، لم يكن لـلأدب العربي صلة بها من قبل . وهو فن التأليف المسرحي والقصصي الذي قام به « محمـود تيمور » أن وجود هاتين الظاهرتين أعني :

١ ـ البحث في مناهج الأدب والحضارة العربية بحثاً علمياً .

٢ ـ ظهور فني المسرح والقصة والاهتمام بهما ، بعد ما كان الإهتمـام ينحصر في دائرة الفنون الأدبية « الذاتية » كالشعر وغيره . . بذلك تتحدد معالم التجـديد في الأدب والفكـر العـربـي بالعصـر الحديث منـذ أوائل القـرن العشرين، وهـذا مـا يشـير اليـه بعض الـدارسين الغـربيـين « وقـامت الحـرب العـالميـة الأولى وتـلاهـا مـا تـلاهـا من أحداث . . وكان ذلك سببا في قطع ما بيني وبين العالم العربي لمدة طـويلة ، . ورحت أبحث بظمأ عن كل أخبار الأدب، واكتشفت رويداً رويداً أنـه قد حـدثت فيه حـركة كبيرة في بحر عشرة أعوام . . ولم تكن هذه الحركة مقتصرة على ظهور اسماء جديدة لمع من بينها اسم غير معروف لأستاذ كفيف في القاهرة متخرج من جامعة السوربون ، وإنما شعـرت في هذه الحـركة أيضـا بميلاد الـوان جديـدة في الأدب لم تكن موجـودة في فترة اقـامتي في الشـرق ، وكـان الحـديث يـدور حـول أخبـار المسـرح الشعبي وعن إحـد شخصياته ومؤسسيه « محمد تيمور » الذي مـات في شبابـه عام ١٩٢١ »[١] . وكـانت دراساته عن « أبي العلاء » و « ابن خلدون » ثمرة من ثمار مناهـج الدراسـة بالجـامعة المصرية القديمة التي التحق بها بعد أن ترك الأزهر وطرقه العتيقة ـ وقتئذ .

٢ ـ المصادر الفكرية الأجنبية :

وإذا انتقلنا إلى مصادره الفكرية التي ترجع إلى الثقافة الفـرنسية ، فـأننا نجـدها أيضا كثيرة التنوع والتباين . . فلقـد كانت حيـاته الثقـافية ببـاريس مقسمة بـين ثلاثـة

---

(١) كـراتشكوفسكي : مـع المخـطوطـات العـربيـة . دار التقـدم (بـدون تـاريـخ) مـوسكـو . ص ١٠٦/١٠٧ .

معـاهد أو أربعـة : « السوربون ، وفيه كنت أحضـر دروس التاريـخ القديم : تـاريخ اليونان على جاوتـز ، وتاريـخ الرومـان على بلوك . والأدب الفـرنسي على لانسـون ، والفلسفـة والاجتماع عـلى دوركهايـم ، وديكـارت عـلى ليفي بـروّل ، والـلاتيني عـلى مـارتا ، والثـورة على أولار ، والبيـزنطي عـلى شارل ديـل ، والتـاريـخ الحـديث عـلى سينيـوس ، والجغرافيـا على ديمـانجون وجـالـو ، . والمعهـد الثـاني هـو الكـوليـج دي فرانس ، وكنت أحضر فيهـا دروس القرآن بـالعربيـة على كـازانوف وعلم النفس عـلى بيـرجـانيـه ، والمعهـد الثـالث : مكتبـة القـديسـة جنيفيـاف . . والبيت أعـده المعهـد الـرابع ، . . فقـرأنا تمثيـل القرن المـاضي وكثيـرا من كتب أنـاتـول فرانس وبـروجيـه وبريفو »[1] .

ونراه يركز على ذكـر اسماء بعض الأسـاتذة الفـرنسيين الـذين تأثـر بهم أكثر من سواهم فيقول «وأما الاساتذة الأوروبيون الذين تأثرت بهم حـين اختلفت إلى دروسهم في « السوربون » فكثيرون وأهمهم أربعة «دوركهايم » أستاذ علم الاجتمـاع و« بلوك » استاذ التاريـخ الرومـاني و« جلاتس » أستـاذ التاريـخ اليونـاني و« ليفي بريـل » استاذة الفلسفة »[2] وبالـطبع فلم يقف تـأثره بـالثقافـة الفرنسيـة عند حـدود مناهـج المعاهـد والجـامعات الفـرنسية ، بـل نراه يتعمق في تـراث المفكرين الفـرنسيين رجـال حـركـة الاستنارة في القرن الثـامن عشر ، كفـولتير ، روسـو ، وديدرو. الـخ أو كما يقـول في حديث خاص مـع بعض الدارسـين « كما ذكـر لي بعض الفلاسفـة والادباء الفـرنسيين الـذين اعجب بهم مثـل : فـولتـير وديـدرو . . وردد كثيـرا أنـه يحب ديـدرو وفلسفـة ديدرو »[3] .

أمـا على المؤثـرات الأجنبية الأخـرى ، فانـه لا يمل الحـديث عن فضل استـاذه الايـطالي « نالينـو»، الذي وجهـه في دراسته لـلأدب العربي ، وكـذلك بفضـل استـاذه الايـطالي أيضا « سـانتيلانـا » الذي وجهـه في درس الفلسفة الإسـلامية وتـاريخهـا . . ولذلك نراه يقول بعد الاشارة إلى فضل استاذه الأزهري الشيخ سيد بن علي المـرصفي في توجيهه في درس الأدب العربي وتكوينه الثقافي « أولهم الشيخ سيد بن عـلي المرصفي الذي وجهني إلى الدراسـات الأدبية ، . ثم اثـنان بعده من المستشـرقين الايـطاليين :

---

(١) سامي الكيالي : مع طه حسين . جـ ١ ص ٢٥/٢٦ .

(٢) فؤاد دواره : عشرة أدباء يتحدثون . ص ١٨ .

(٣) كمال ثابت قلته : أثر الثقافة الفرنسية في أدب طه حسين « رسالة ماجستير » مخطوطة بمكتبـة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ، (١٩٧٠) تحت رقم (٩١٦) ص ٤ .

أحدهما الأستاذ نالينو « الذي كان يدرس لنا تاريخ الأدب العربي في العصر الأموي خاصة ، والثاني الأستاذ « سانتيلانا » الذي كان يدرس لنا تاريخ الفلسفة الاسلامية وترجمة الثقافة اليونانية إلى العربية بنوع خاص »[1] .

هذه هي المعالم العامة للمؤثرات الفكرية : القومية والأجنبية في ثقافة طه حسين ، ولكني اعتقد أن اعظم المؤثرات الفكرية أثراً في حياته وشخصيته كذلك ترجع اساسا إلى تيار النزعة العقلانية الذي كان يتزعمه الأستاذ لطفي السيد وذلك لعدة أسباب منها :

(أ) إن لطفي السيد هو الذي شجعه على أن يلتحق بالجامعة المصرية القديمة كما مهد له طريق الانتساب اليها .

(ب) إن اعظم المؤثرات الفكرية القومية أثرا في حياة طه حسين وهي تعلقه بدرس أبي العلاء وفلسفته ترجع باعترافه إلى لطفي السيد فهو الذي حبب اليه أبا العلاء وهو الذي حدد له مصادر فلسفته العملية والنظرية التي أخذها من الفيلسوف اليوناني « أبيقور » .

(جـ) إن توجيه طه حسين إلى الدراسات الكلاسيكية اليونانية يرجع إلى لطفي السيد فهو أول من بعث تلك الدراسات في الثقافة العربية الحديثة .

(د) إن اتصال طه حسين بفلسفة مفكري عصر الاستنارة الفرنسية في القرن الثامن عشر (فولتير ـ روسو ، مونتسكيو ، ديدرو) يرجع إلى لطفي السيد ـ والمعايير الجديدة التي كانت تنادي بها « الجريدة » في السياسة والاجتماع ، فلا عجب إذا كان أحمد لطفي السيد عند طه حسين هو استاذه ومعلمه الأول . فعندما صدر الجزء الأول من « حديث الاربعاء » في عام **١٩٢٥** كان الاهداء إلى لطفي السيد بالعبارة التالية « إلى الأستاذ الصديق أحمد لطفي السيد تجلة تلميذ وتحية صديق »[2] . وحين ظهرت ترجمة لطفي السيد لكتاب « علم الاخلاق » لارسطو في عام **١٩٢٤** . كتب طه حسين عن لطفي السيد ومكانته في الحياة الفكرية والأدبية في مصر « وأريد أن أعلم إلى أي كاتب أو إلى أي مفكر أو إلى أي مترجم في مصر أو في الشرق العربي كله نستطيع أن نقرن الأستاذ أحمد لطفي السيد ، أما أنا فلست اعرف له نظيراً في الكتابة

---

(١) فؤاد دواره : عشرة أدباء يتحدثون ص ١٨ .

(٢) طه حسين : حديث الاربعاء جـ (١) دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ ص ٣ .

ولا في التفكير ولا في الترجمة وأزعم أن ليس بين المصريين وغير المصريين من يستطيع أن يجد له نظيراً في هذه الوجوه الثلاثة من وجوه الحياة الأدبية : التفكير والكتابة والترجمة ، سمى العرب زعيم الفلاسفة اليونانيين المعلم الأول وكانوا في ذلك منصفين . وأنا أزعم أن الأستاذ أحمد لطفي السيد معلمنا في هذا العصر »[1] .

كما يعترف طه حسين بأن « هذا الأستاذ الجليل قد أنشأ في مصر جيلا جديداً ، ولست أنا وحدي الذي يقول هذا، بل كثيرون من تلاميذه قالوه وما زالوا يقولونه، فهو أستاذ الجيل غير منازع وهو الذي علم الشباب المصريين حق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها وعلمهم أن مصر يجب أن تكون لابنائها وأن تخلص لهم من دون الترك العثمانيين أصحاب السيادة حينئذ ـ ومن دون الانجليز المحتلين »[2] .

٣ ـ لطفي السيد وقضايا « التغريب الثقافي »

والأستاذ لطفي السيد لم يعلم هذا الجيل حق الأمة في الاستقلال السياسي فحسب ، بل نجده مع قاسم أمين وفتحي زغلول ، قد مهد لهذا الجيل (السبيل إلى الاتصال بالثقافة الغربية ، وارتبطوا معهم بصلات عميقة ووطيدة ، وفي الثقافة الغربية وجدوا ضالتهم المنشودة وما يملأ عليهم فراغ نفوسهم ، فأقبلوا عليها اقبال المتلهف الظمآن ، ولم يتعلقوا بادبها وحده ولكنهم تعلقوا بكل فروعها حتى علومها)[3] .

وعن توجيه لطفي السيد لطه حسين إلى مجال الدراسات الكلاسيكية اليونانية ، والفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر يقول الدكتور طه حسين « ولأول مرة سمعنا منه ألفاظ الديمقراطية والارستقراطية وحكم الفرد وحكم الجماعة وحق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها ولنفسها ، وآراء أرسطو طاليس وأفلاطون مولانا أرسطو طاليس وسيدنا افلاطون ـ كما كان يقول ـ في أنواع الحكومات على اختلافها وعن آراء مونتسيكو في كتابه «روح القوانين» وآراء روسو في كتابه « العقد الاجتماعي »[4] .

---

(١) طه حسين : حديث الاربعاء جـ (٣) . دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ٤٩ .
(٢) دكتور طه حسين : كلمة طه حسين في حفل تأبين المرحوم الأستاذ لطفي السيد ، محافظة الدقهلية ، مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفي السيد. ٢٨ مارس (١٩٦٤) ـ دار مطابع الشعب ـ القاهرة . ص ١٤ .
(٣) د . عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٦٣ . ص ٢٨٤ .
(٤) د . طه حسين : كلمة التأبين في الذكرى الأولى لوفاة لطفي السيد . ص ١٣ .

وكما حدث لطفي السيد هذا الجيل عن : فولتير وروسو ومونتسيكو وأرسطو وأفلاطون حدث هذا الجيل أيضاً عن الأدب العربي والفلسفة العربية والاسلامية وعن كثيرين من مفكري العرب القدامى .

فلم يكن لطفي السيد ـ كما سبق أن رأينا في الفصل الخاص بتطور الفكر العربي الحديث ـ من دعاة التغريب الثقافي ، أو « الفناء في الغير » على حد تعبيره ـ ولكنه كثيرا ما كان يصرح : بأن قديمنا هو الذي يفنى في حاضرنا ، وحاضرنا يفنى في مستقبلنا كما هي سنة التطور في الوجود ، وكان أمله في المستقبل : « شعب جديد » أو « جيل جديد » ، يكون أقدر بصفاته الجديدة على تحقيق الآمال القومية وهي أن تصبح : « مصر للمصريين » . . . حدث لطفي السيد هذا الجيل عن تراثه الفكري وما يتضمنه من « نزعة عقلانية » . . . وإذا اخذنا طه حسين ـ على سبيل المثال ـ فنجده يعترف ، بأن معرفته بأبي العلاء وفلسفته كان مصدرها لطفي السيد . « بل منه سمعت لاول مرة أن أبا العلاء قد أخذ فلسفته العملية والنظرية عن الفيلسوف اليوناني ابيقور الذي زهد في الحياة ولذاتها اجتنابا للألم والذي أعلن أن الكائنات لم تخلق للانسان بل خلقت كالانسان . . . وهو الذي حبب إلي أبا العلاء حتى أخذت في درسه واستقصاء ادبه وفلسفته وتقدمت برسالة عنه إلى الجامعة ابتغي بها درجة الدكتوراه وقد قرأ هذه الرسالة بعد أن قبلتها الجامعة ، ولست أنسى يوماً لقيته فيه بعد أن فرغ من قراءة هذه الرسالة : فإذا هو يأخذني بين ذراعيه ويقبلني قائلا : ستكون إن اجتهدت أبا لعلائنا »[1] . ثم يضيف (وقد سافرت بعد ذلك إلى أوروبا فلم ينسني ولم أنسه وإنما اتصلت الرسائل بينه وبيني . ولم اقدم رسالتي عن « ابن خلدون » إلى السوربون لانال بها الدكتوراه إلا بعد أن قرأها واجازها وكلف الجامعة أن تكتب إلي بذلك وأن تأذن لي في تقديم الرسالة كما كانت القاعدة تقضي بذلك في تلك الأيام»[2] .

---

(١) د . طه حسين : المرجع نفسه : ص ١٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٤ .

الفصل السابع عشر

طه حسين ونشأة الفكر القومي الحديث

١ ـ معاني التجاوز في الفكر العربي الحديث :

ولقد وقف فكر لطفي السيد عند حدود الدائرة الوطنية المصريه ولم يقدر له.أن يمد البصر ـ شأنه في ذلك شأن بقية زعماء ثورة ١٩١٩ ـ أبعد من الحدود المصرية التي تنتهي بشبه جزيرة سيناء ، لذلك فقد غابت عنه كلية « فكرة القومية العربية » التي كانت قد أخذت وقتئذ في النمو والتقدم ، ويرجع ذلك إلى خشيته من التباس « الفكرة القومية » بفكرة « الجامعة الاسلامية » ـ Pan — Islamism ـ التي كانت مسيطرة على أذهان الكثيرين من الساسة العرب القدامى ، إلا أن الدكتور طه حسين قد استطاع أن يوسع من حدود تلك الدائرة الوطنية المصرية لتشمل أيضا ـ بناء على رابطة اللغة ـ فكرة القومية العربية ، وهي الفكرة التي كانت تقف في تعارض شديد مع مفهوم الرابطة الاسلامية بالمفهوم التقليدي ، تلك الرابطة التي كانت تحتم وجود نوع من الخلافة ، أو نوع آخر من السلطة أو الحكم الذي يتربع على قمته « خليفة » أو سلطان ، وبالتالي تحتم خلق سلطة استبدادية رجعية لا تتفق وروح العصر الحديث الذي انتشرت فيه فكرة الديمقراطية واحتفاظ كل امة بسماتها وملامحها الشخصية في حرية تامة ، وإن كان ذلك حتى بعد دخولها في نطاق « الاتحاد » أو الوحدة السياسية . . . ففكرة « القومية العربية » كما فهمها طه حسين تستند إلى أسس من « النزعة العقلانية » التي استلهمها من تعاليم استاذه ومعلمه لطفي السيد ، وذلك بحيث تخضع « الفكرة القومية » للعقل العربي الحديث لا أن يخضع العقل العربي الحديث لفكرة الوحدة بين الشعوب العربية بمفهومها القديم الذي يستند إلى الاحساس بفكرة « الخلافة

الاسـلامية ، كـما فهمهـا العـرب في العهـد المـظلم للسيـطرة العثمـانيـة عـلى الأقـطار الاسلامية ـ العربية(*) .

ولذلك نراه يفند مزاعم العقل العربي القديم في تلك القضية بقولـه «وربما كـان من الامثلة الظريفة الطريفة التي تبين الفرق بـين العقل العـربي القديم والعقـل العربي الحديث في هذا العصر الذي نعيش فيه مسألة الوحدة العربية أو الوحدة الاسلامية التي يكثر فيها الكلام وتشتد فيها الخصومة ، فما أظن أن الناس يختلفون في أن هذه الوحدة نافعة للشعوب العربية وللشعوب الاسلامية أشـد النفع ، وفي أن مصـالحهم تدعـوهم إليهـا وتدفعهم إليهـا دفعـا ولكنهم مـع ذلـك يختلفـون ويختصمـون لا لشيء إلا لأنهم يختلفـون في تصـور هـذه الـوحـدة حسب مـا يتـاح لهم من العقـل القـديم أو العقـل الحـديث . فأمـا أصحاب القـديم فيفهمون هـذه الوحـدة كما فهمهـا القدمـاء في ظل سلطان عام شامل يبسط عليها جناحيه ويحوطها بقـوته وبـأسه . وليـسم هـذا السلطان خلافة وليسم ملكا كما كان يسمى قديما ويجوز أن يسمى امبراطورية ليكون له حظ من الطرافة ، فقد عرف القدماء الامبراطوريـات واحتفظ بها المحـدثون من الاوروبيـين ، وكـذلك يخـدع العقل القـديم نفسه فيـظن أنه أصبـح حديثـا . وأما أصحـاب العقل الحديث فيفهمون هذه الوحدة على نحو ما تفهم عليه في البلاد المتحضـرة بالحضـارات الحديثة الأوروبيـة ، يفهمونها عـلى أنها لا تنفع ولا تفيـد إلا إذا احتفظت بـالقوميـات والشخصيـات الوطنيـة والحريـات الكاملة لاعضـائها والسيـادة العامـة لهم في حيـاتهم الـداخلية والخـارجية وقـامت على الحلف الـذي لا يغني أمة في أمـة ولا يخضـع شعبـا لشعب ، وإنما يمكن الامم من أن تتعاون على أساس ما يكون بين الانداد من المسـاواة فـإذا قال صـاحب العقل الحـديث مقالتـه هذه ضـاق به صـاحب العقل القـديم أشد الضيق ، لأن عقله لم يتطور بعد ولم يستطع أن يكون من أهل العصر الـذي يعيش فيه وإنمـا هو محتفظ بكـل مشخصات القـرون الـوسـطى ، وهيهـات لمشخصـات القـرون الوسطى أن تسيغ ما يقع في القرن العشرين »[1] وقد يبـدو أن طه حسـين يرفض هنـا فكرة القومية بصفة عامة وهـذا غير صحيـح ، ولكنه يـرفض الفكرة القـومية بمفهـومها القـديم فلقـد نشـرت مقـالـة طـه حسـين هـذه في عـام ١٩٣٨ ، حيث كـان الشـــرق

(*) أنظر ص ٢٢٧ من هذه الـدراسة حـول الموقف نفسـه الذي أحسـه العقاد ـ وجـدانيا ـ من فكـرة السيادة العثمانية ، .

(١) طه حسين : في العقل العربي الحديث : مجلة الهلال العدد الخاص (العـرب والاسلام في العصـر الحديث) ابريل (١٩٣٩) ص ٤٨/٤٩ .

العربي على مفترق طريقين : طريق الوحدة العربية بمفهومها القديم تحت ظل الاستبداد الشرقي وبين طريق الوحدة العربية بمفهومها الحديث تحت ظل اتحاد أو وحدة ذات صبغة ديمقراطية ، والحقيقة إنه وقف بجانب القومية العربية حيث وقفت القومية العربية موقف الدعوة للتحرر والاستقلال والتقدم ولذلك وصف طه حسين في البلاد العربية وقتئذ على حد قول محرر صحيفة « المكشوف » البيروتية نفسها « مما لا شك فيه أن الدكتور طه حسين هو اجرأ كاتب عربي عرفه الأدب الحديث في الثلاثين سنة الأخيرة ، إذا استثنينا جبران خليل جبران الثائر الأكبر على التقاليد والخرافات والأنظمة الاجتماعية البالية »[1] وهو إذ يرفض مفهوم الوحدة القديم ، نراه يتمسك بمفهوم حديث للوحدة العربية يقوم على أساس من التحالف السياسي المبني على المصالح : « الثقافية والاقتصادية والعسكرية » المشتركة بين الشعوب العربية لمواجهة الاستعمار الأجنبي والتخلف الاجتماعي والاقتصادي لتلك الشعوب ، ولذلك نراه يعلق حول رفضه لمفهوم الوحدة القديم بقوله « لا يعني ذلك أن مصر تتنصل من الصلات القائمة بينها وبين شقيقاتها ، هي تقدر هذه الصلات وتعمل بموجبها ، لا اكثر ولا أقل ، وبناء على هذا الاعتبار يمكننا القبول بجامعة أمم عربية ، أو إذا شئتم أن تبدلوا الاسم فبحلف عربي سياسي مبني على المصالح المشتركة وأهمها : ثقافية ، واقتصادية ، وعسكرية ، وأقصد بالعسكرية ما كان موجها منها لصد الاستعمار الأجنبي والقضاء عليه »[2] وهو هنا يتمسك بمفهوم « المنفعة العامة » كهدف جوهري لهذه الوحدة ، وينصح غيره من المفكرين العرب بالتمسك بالواقع العلمي واهمال ما سواه من العوامل مهما بلغت قوته العاطفية أو الخيالية ، ولكننا نرى الاستاذ ساطع الحصري قد أنكر عليه نتائج تلك النصيحة قائلا « أنا أضم صوتي إلى صوتكم في هذه ـ النصيحة ، من حيث الأساس ، غير أنني أنكر عليكم النتائج التي وددتم أن تتوصلوا إليها تحت حماية هذه النصيحة ، تقولون أن المنفعة تسير الشعوب فهل تقصدون من ذلك أن « اتحاد الأقطار العربية » مخالف لمنفعة الشعوب ، أو خال منها ، وهل تدعون أن منافع كل واحد من الأقطار العربية ستحول دون اتحادها » ؟[3] ولم يقصد طه حسين من هذه النصيحة أن اتحاد الأقطار العربية مخالف لمنفعة الشعوب

---

(١) المكشوف : الدكتور طه حسين يتحدث عن العروبة . العدد (١٧٥) السنة الرابعة (١٩٣٨) . بيروت ص ٢ .

(٢) المكشوف : ساعة مع طه حسين العدد (١٥٤) ٢٧ يونيو (١٩٣٨) . بيروت ص ١ .

(٣) ساطع الحصري : آراء واحاديث في الوطنية والقومية . ط (٢) . ١٩٥٤ . ص١٠٥ .

العربية ، ولكنه كان يقصد القول إن الإتحاد بين الاقطار العربية تحت ظلالة الخلافة الاسلامية أو الجامعة الاسلامية لا ينفع ولا يفيد أي قطر من الاقطار العربية ، وهذا الالتباس في الفهم لمعنى الوحدتين: القومية، والدينية ـ بالمعنى السياسي الضيق المتصل بالخلافة العثمانية ـ لا يرجع إلى التناقض في تفكير طه حسين كما حاول أن يصور ذلك بعض الدارسين (مثل هذا الإرتباك ـ بل أشد منه ـ في مقالات كثيرة في هذا العدد(*) ، وقد يخفف عند بعضنا من خطورة هذا الأمر ، أن معظم كتاب هذا العدد هم رجال العهد « المخضرم » الذين لا ينتظر منهم تفكير قومي خالص وإن المجلة تصدر في القاهرة ، حيث الفوضى في النظر إلى النهضة القومية العربية، ومقام مصر منها بصفة خاصة، ولكن تبقى على كل حال الحقيقة المرة الاليمة وهي أن من يمثل المقاعد الأمامية في حياتنا الفكرية بعيدون عن أهم واجب عليهم في أخطر دور تمر فيه أمتهم »[1] . . . فهذا الالتباس لا يرجع إلى التناقض في فكر طه حسين بقدر ما يرجع إلى التناقض في المفاهيم السياسية التي كانت منتشرة بين زعماء الأقطار العربية ، . . وينسحب هذا أيضا على اعتراض الاستاذ الحصري . فطه حسين لم يقصد أن « اتحاد الاقطار العربية مخالف لمنفعة الشعوب العربية » ولكنه كان يعي بالاضرار السياسية لمفهوم الوحدة الإسلامية أو لمفهوم الوحدة تحت سيطرة الخلافة الاسلامية ، التي كانت تروج لها الدوائر الاستعمارية البريطانية في المنطقة العربية ، ولذلك نرى طه حسين يرد على صفحات نفس المجلة التي كتب فيها الحصري انتقاداته ، ويصدر رَدّه بخطاب للزيات يقول فيه : « . . . وهذا الردَّ فصل من كتاب « مستقبل الثقافة » الذي سيظهر بعد أيام فهو إذاً قد كتب وطبع قبل مقال الاستاذ الحصري »[2] . . ونراه يقول في هذا الرد حول مسؤولية مصر القومية من الناحية الثقافية ما يلي « ولقد أشرت منذ حين إلى أن من الحق على الدولة المصرية للثقافة أن تذيعها على طبقات الشعب المصري من جهة ، وأن تتجاوز بها الحدود المصرية إلى الاقطار التي تستطيع أن تسيغها وأن تنتفع بها من جهة أخرى ولأمر ما قالت بعض الأقطار الشرقية لمصر أنها زعيمة الشرق العربي ولأمر ما صدقت مصر ما قيل لها ، فإن

---

(١) قسطنطين زريق : الوعي القومي : منشورات دار المكشوف . بيروت ١٩٤٠ ص ٢٥ .

(٢) طه حسين : مصر والعروبة : مجلة الرسالة العدد (٢٨٦) السنة السادسة ١٩٣٨ . ص ٢٠٨٥ .

(*) يقصد العدد الخاص من مجلة الهلال الخاص بالعرب والاسلام في العصر الحديث وهو العدد الذي سبقت الاشارة إليه .

كان هذا حقاً فإن له نتائج يجب أن تنشأ عنه وتبعات يجب أن تترتب عليه .

وإن لم يكن هذا حقاً فإن من الواجب علينا أن نحققه ، لأن فيه تحقيقا لكرامتنا من ناحية ، ولأن فيه ارتفاعاً عن الأثرة التي لا تليق بشعب كريم من ناحية أخرى[1]» . وهذه الدعوى التي يشير إليها طه حسين كان قد سبق أن دعا إليها «سراً» اكثر من عشرة أعوام كما يصرح في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » . . . وكانت هذه الدعوى ترمي إلى تحرير الثقافة العربية في الأقطار الشقيقة من السيطرة الأجنبية « وكان الذي أثار في نفسي هذا الاقتراح ما رأيت من السلطان العقلي للمدارس الأجنبية على هذه الأقطار ، وكنت أرى أن العقل المصري أقرب إلى العقل السوري والفلسطيني وأحرى أن يتصل به ويؤثر فيه تأثيراً حسنا من العقل الأمريكي أو الفرنسي ، ولكن وزير المعارف حينئذ(*) نبهني باسماً إلى أن ذلك ليس ميسورا ، فقد تريده مصر ولكن السياسة الاجنبية ستأباه بغير شك وكان هذا حقا حينئذ ، فأما الآن وقد عقد بيننا وبين أوروبا اتفاق مونترو ، وقد ظفرت سوريا ولبنان ببعض الحرية واستقلت العراق فما أرى مصاعب سياسية تقوم دون هذا النوع من التعاون الثقافي بين الأقطار العربية التي تجمعها وحدة اللغة والدين والمثل العليا والتي تشترك في منافع إقتصادية عظيمة القدر »[2] ورغم ما يتضمنه كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» من تعميمات كثيرة من ناحية وحدة الثقافة الإنسانية والعقل الإنساني ، ولكونه كثيرا ما يخلط بين « العقل » وبين « الثقافة » وذلك حيث يرى أنه لا يوجد فرق عقلي وثقافي بين الشعوب التي نشأت حول حوض البحر الأبيض المتوسط . وهي بالطبع أمنيات « بريئة » بل ساذجة كان مصدرها الوهم الناتج عن إعلان اتفاقية ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر بشأن الاستقلال الوطني ، والذي كان استقلالاً صوريا بحتا ، وكذلك نتيجة لاتفاق « مونترو » عام ١٩٣٨ الخاص بالغاء نظام الامتيازات الاجنبية في مصر . وكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » بالاضافة إلى ذلك قد كتب في شكل تقرير مطول لمسؤول بوزارة المعارف كان قد حضر اجتماعات لجنة عصبة الأمم الدولية الخاصة بالعلوم والثقافة والتربية ، وهي اللجنة التي كانت تهدف إلى اعتبار الثقافة العالمية ثقافة واحدة وكمحاولة للتغاضي عن الفروق الوطنية والقومية بين الثقافات العالمية فلا بأس أن

---

(١) د . طه حسين : مصر والعروبة . مجلة الرسالة . المرجع نفسه : ص ٢٠٨٥ وكذلك طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر . مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ١٩٤٤ ص ٣٨٤/٣٨٥ .

(*) يقصد علي ماهر ، ويا لها من حنكة سياسية ماكرة .

(٢) طه حسين : مستقبل الثقافة . ص ٣٨٦/٣٨٧ .

يعتبر معها طه حسين ـ أنه لا يوجد فرق عقلي وثقافي بين الشعوب التي نشأت حول حوض البحر الأبيض المتوسط ومنها بعض الشعوب الأوروبية التي كانت واقعة تحت سيطرة حكوماتها الاستعمارية ـ كفرنسا وقتئذ ـ وبسبب كل تلك التعميمات المغرقة في الوهم تساءل الأستاذ الحصري « أفلا يحق لي أن أسأل الأستاذ في هذا المقام ، هل يدعي ـ عن جد ـ أنه لا يوجد « فرق ثقافي » ما بين المصري والفرنسي ، والسوري والإيطالي ؟ أن القول بعدم وجود « فرق جوهري » بين العقل المصري ، والعقل الأوروبي شيء والقول بأنه لا يوجد بين المصري والأوروبي « فرق ثقافي » شيء آخر . . فمهما آمنت بالقضية الأولى ايمانا عميقا لا يمكنني أن أسلم بالقضية الثانية أبداً . . واعتقد اعتقاداً جازماً أن انكار وجود الفرق الثقافي بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم لا يختلف عن انكار وجود الشمس في رابعة النهار »[1] . .

وهذا الخلط ناتج كما لاحظ ناقده السابق من الاستعجال أو ما يسمى « الإرتجال » فالكتاب بالطبع تقريرٌ عام كتب في استعجال شديد ، ولكن هذا لا يغير من جوهر القضايا الاجتماعية والثقافية التي يطرحها هذا الكتاب الذي يعتبر وثيقة تاريخية هامة تعكس آمال المثقفين العرب بمصر في عام (١٩٣٨) نحو التحرر القومي والتقدم الاجتماعي والثقافي . .

٢ ـ التربية مفتاح التطور الإجتماعي :

وإذا كان طه حسين : « جدير بالدراسة لشخصه ولإمكان إعتباره آخر ممثل كبير لاتجاه معين في التفكير ، والكاتب الذي أعطى الصيغة النهائية لمنظومة الأفكار The system of ideas التي قام عليها الفكر الاجتماعي والعمل السياسي في البلاد العربية طيلة ثلاثة أجيال »[2] ، وهذا تقويم صحيح إلى حد بعيد ، إلا أنه من الغريب أن يستنتج الكاتب نفسه مثل هذه النتيجة « ولكن طه حسين لم ينتقد النظام الإجتماعي والاقتصادي ولا نجد فيما كتبه ما ينم عن معرفة تامة بالقضايا الاجتماعية باستثناء موضوعات التربية بينما ظهرت هذه المعرفة وهذا الاهتمام لدى غيره من كتاب عصره ، فسلامة موسى قد دعى إلى نوع من الإشتراكية لم يستمده من ماركس ولكن من الفكر التقدمي الذي عرفت به انجلترا الادوارتية Edwardian england كما عند شو وويلز

---

(١) ساطع الحصري : أحاديث في التربية والاجتماع دار العلم للملايين ـ بيروت ط(١) ١٩٦٢ ص ٣٤١/٣٤٢ .

(٢) Hourani Albert : Arabic Thought, P.326.

وبـواسطتهـا من ابسن ونيتشه وتـولستوي »[1] فكيف يعـطي طه حسـين منظومـة من الأفكار التي قام عليها الفكر الاجتماعي والعمل السياسي في البلاد العربية طيلة ثلاثة أجيال ، ثم نقول إننا لا نجد فيـها كتبه مـا ينم عن معرفـة تامـة بالقضـايا الاجتمـاعية سوى موضوعات التربية ؟ !! ومهما يكن الأمر فإن قضية « التربية » كانت عنده مفتـاح كل القضايا الإجتماعيـة الأخرى ، كـما كان ينـظر إليها في عـلاقاتهـا العامـة بالقضـايا الاجتماعية الأخرى ، فعندما طالب الأستـاذ « محمود عـزمي » في مجاته « الجـديد » أن يكون التعليم الأولي في مصر مدنياً خالصاً لا صلة بينه وبين الدين لاحظ طه حسين ما تتضمنه تلك الدعوة من ابتعاد عن الواقع الاجتماعي « ولاحـظ ملاحـظة أخرى علـى عزمي . فهو يـريد أن يكـون التعليم الأولي في مصر مـدنياً خـالصاً لا صلة بينـه وبين الدين وهذا رأي جـديد لـه أنصاره ومؤ يـدوه ولست أناقش عـزمي في حسنه أو قبحـه ولكني الفت عـزمي إلى أن تحقيق هذه الفكـرة يستلزم تحقيق فكـرة أخـرى ، وهي أن تكون الدولة مدنية ليس لها دين رسمي فأما أن تكون الدولة مسلمة أو مسيحية ويكون التعليم مدنياً خالصاً ، فذلك شيء لا يستقيم في « منطق الأشياء »[*][2] . .

كما أنه يرفض الوهم بامكانية تحقيق الآمال السياسية عـلى اختلافهـا بدون تغيـير النـظام السياسي أصـلاً « ولا أستـطيـع أن أتصـور أن بلداً يثـور أهله عـلى أخـلاقهم وعاداتهم ونظمهم الإجتماعية دون أن يثوروا على نظمهم السياسية أيضاً فليست النظم السياسية شيئاً مستقلاً عن النـظم الأخرى ، وإنما هي حلقة من حلقـات هذه النـظم ولولا اضطراب في نظمنا الإجتماعية والخلقية لما اضطربت نظمنا السياسية »[3] .

ومن هذا المنطلق الفكري الذي يربط بين نظام التربية والنظام الإجتماعي عامة يرد طه حسين على صاحب كتاب « على هامش السياسة » الذي كان يـرى وقتئذ عـدم التوسع في التعليم خوفاً من التعطل المستمر للمتعلمـين « ولو بقي الغـرض من التعليم كما هو الآن أي تخريج الموظفين فـإن النتيجة الـطبيعية لهـذه السياسـة إذا اتبعنا العقـل والمنطق هي احدى اثنتـين ، الأولى : إما أن نستمـر على نشـر هذا التعليم ، وبـذلك **نحول جميع التلاميذ إلى شبان لا يصلحون إلا لتقلد الوظائف فنحكم على جميع من لا**

---

(1) OP. Cit. P.339.

(*) تعبير منطق الأشياء من التعبيرات المفضلة عنـد الاستاذ محمـود عزمي وكثيـرا ما كـان يستعمله في نقاشه ولذا وضع هنا بهذا الشكل .

(2) طه حسين : حديث الأربعاء (ج ٣) ، ص ١٣٨ .

(3) طه حسين : المرجع نفسه : ص ١٣٨ .

يستطيعون الحصول عليها بالتعطل المستمر وبما ينتج عنه من الأضرار »[١] .

ويرى طه حسين أن علاج هذا الأمر لا يقف عند حد تضييق التعليم ولكن يتطلب الأمر اعادة النظر في البناء الإجتماعي كله « كل هذا خطر لا شك فيه ولكنه لا يعالج بتضييق التعليم ولا بانشاء نظام الطبقات ولا بإحتكار العلم لطائفة قليلة وفرض الجهل على كثرة الشعب ، وإنما يعالج باصلاح النظام الإجتماعي نفسه ، وجعله قادراً على أن يتيح لابناء الوطن جميعاً أن يعيشوا على أرض الوطن وأن يعيشوا من كدهم وجهدهم وعملهم لا أن يعيش بعضهم على حساب بعض ولا أن يتكلف بعضهم الكد والجهد والوان العناء لينعم بعضهم الآخر بالبطالة والكسل والفراغ »[٢] .

فكيف نقول بعد هذا كله أن طه حسين لم ينتقد النظام الإجتماعي أو الاقتصادي أو نقول أننا لا نجد فيما كتبه ما ينم عن معرفة بالقضايا الاجتماعية . فلقد فهم أن نقد النظام الاجتماعي والاقتصادي يتوقف من ناحية أو أخرى على نقد الأسس الفكرية التي يقوم عليها هذا النظام الاجتماعي .

هذا ولقد ظهر كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » في عام (١٩٣٨) عندما كانت مصر كما يقول المستشرق الفرنسي المعاصر « جاك بيرك » في دراسته المطولة عن « مصر بين الامبريالية والثورة » - « حائرة بين الكلام والصمت ، بين الضمير وبين الركود L'Inertie ولا تعرف ما ينبغي عمله . . . فهل ترجع إلى أخلاق مذهب السنة ؟ Lethique de la sunna ولكن هذا لا يكفي لأنه يعتمد على توبة « La repentance » الفرد ، فلا يبقى إلا أن تتدخل الدولة لإجبار الأغنياء ، وهذا هو رأي طه حسين »[٣]

هذه بعض معالم الإضافات الاساسية التي قدمها طه حسين إلى تراث النزعة العقلانية للطفي السيد ومدرسته الفكرية ، وليس قولنا بالانتماء الفكري لكاتب ما إلى مدرسة فكرية معينة ، يعني وقوف هذا الكاتب عند حدود هذه المدرسة وابتعاده عن سنة التطور ، وليست القضية هنا هي التمسك بتراث فكري معين والوقوف عند حدوده التاريخية كما تشكل في مصدره أو منبعه الأصلي ولكن الأمر يتوقف في النهاية على تطوير الكاتب لهذا التراث بما يضيفه إليه من معطيات عصره المتجدد .

---

(١) حافظ عفيفي : على هامش السياسة : مطبعة دار الكتب المصرية (١٩٣٨) ص ٦٣/٦٧ .

(٢) طه حسين : مستقبل الثقافة : ص ١٩٧ .

(٣) Berque : (J) L'Egypte : Imperialism et revolution Gallimard, Paris 1957. P666.

٣ ـ التطور في مناهج التاريخ الأدبي العربي الحديث :

وفي مجال دراسة الأدب العربي وتاريخه يعترف طه حسين بأثر أستاذين عظيمين في تكوين منهجه العلمي في بحث تاريخ الأدب وهما : سيد بن علي المرصفي ، والمستشرق الإيطالي « كارلونالينو » علمه الأول كيف يقرأ النص العربي القديم ، وكيف يفهمه ويتمثله في نفسه ، وعلمه الثاني كيف يستنبط الحقائق من ذلك النص وكيف يلائم بينها « وكل ما أتيح لي بعد هذين الأستاذين العظيمين من الدرس والتحصيل في مصر وفي خارج مصر فهو قد أقيم على هذا الأساس الذي تلقيته منهما في ذلك الطور الأول من أطوار الشباب، بفضلهما لم أحس الغربة حين أمعنت في قراءة كتب الأدب القديم وحين اختلفت إلى الأساتذة الأوروبيين في جامعة باريس وحين أمعنت في قراءة كتب الأدب الحديث فلا غرابة إذن أن تكون حياتي كلها براً بهذين الأستاذين واكباراً لهما واعترافاً بفضلهما وشكراً لما أهديا إليّ من معروف وما أسديا إليّ من جميل »[١] .

كما يعترف بفضل المستشرق الايطالي «سانتلانا» أستاذ الفلسفة الاسلامية في توجيه النهضة الفكرية لجيله « وما أعرف للأستاذ « نالينو » نظيراً في التوجيه العميق للنهضة المصرية إلا زميله الأستاذ «سانتلانا» الذي أحدث في مصر نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة الإسلامية وفي الصلة بين هذه الفلسفة وبين الفلسفة اليونانية القديمة »[٢] .

ويجمل طه حسين مؤثرات نالينو عليه بقوله « فمن الطبيعي أن يحدث في نفوسنا أعمق الآثار وأبعدها مدى وأن يطبع حياتنا العقلية بطابع النقد الحديث .

وليس من شك في أن حقائق التاريخ الأدبي العربي قد تغيرت منذ ذلك الوقت في كثير من أنحائها »[٣] . .

ويمكننا القول : إن أهم الحقائق التي نستطيع أن نستنبطها من منهج (نالينو) في

---

(١) طه حسين : مقدمة كتاب كارلو نالينو : تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية : (وهي نص المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية في سنة ١٩١٠ ـ ١٩١١) دار المعارف بمصر (١٩٥٤) ص ١١ .

(٢) طه حسين : المرجع نفسه ص ١٤ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٣ حول أعمال وحياة نالينو وسانتلانا يراجع : نجيب العفيفي المستشرقون (ج ١) (ط ٣) دار المعارف بمصر (١٩٦٤) ص ٣٧٧ ، ٣٧٤ .

تاريخ الأدب العربي والتي أثرت في منهج طه حسين وفي دراسته للأدب ، هي تلك النظرة الموضوعية التي ترمي إلى اكتشاف ما وراء النص الأدبي من دلالات اجتماعية - وجمالية وسياسية ويتضح لنا ذلك إذا القينا نظرة فاحصة على النقاط الاساسية التي استمدها طه حسين من « نالينو » وأعانته على فهم التاريخ الأدبي :

(أ) فالشعر العربي لا يختلف باختلاف فنونه التقليدية من « مديح ورثاء ووصف وهجاء ونسيب . الخ وإنما يختلف باختلاف موضوعاته التي قيل فيها وظروفه التي أحاطت به حين قيل والمؤثرات المختلفة التي أثرت في قائليه وفي سامعيه أيضاً » فهناك الشعر السياسي والشعر الديني ، والشعر القصصي ، الخ .

(ب) بيان ما كان للسياسة من آثار دقيقة وعميقة في نشأة فنون مختلفة من الشعر العربي في العصر الإسلامي أيام الخلفاء الراشدين وأيام بني أمية : « ولأول مرة ألقي في روعنا الفرق بين الشعر التقليدي وبين الشعر الذي استحدثته السياسة الإسلامية في العراق ، وبين النسيب التقليدي القديم والغزل الذي استحدثه النظام الاجتماعي الاسلامي في الحجاز وبين الغزل المحقق الذي نشأ في حواضر الحجاز والغزل العذري النقي الذي نشأ في البادية العربية في الحجاز ونجد والعراق »[1] .

وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد بالتفصيل لبيان مدى ما أفاده طه حسين في درسه لنشأة الغزل العذري والظروف التاريخية التي أحاطت بتلك النشأة ، ويكفي الآن الاشارة إلى طبيعة النظرة الموضوعية التي أرسى قواعدها نالينو في درس الأدب العربي والتي تتضح لنا إذا تأملنا بقية النقاط التي يشير إليها طه حسين في مقدمته لمحاضرات استاذه نالينو :

(ج) إن من الممكن دراسة الأدب العربي على أساس من الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى ، وذلك لأن الحياة الإنسانية تتشابه وتتقارب مهما تختلف ظروفها ومهما تنوع ما اختلف عليها من الخطوب « ولأول مرة تعلمنا كيف نحقق هذه الموازنة بين أدبنا القديم والآداب القديمة الأخرى ملائمين بين ما ينبغي أن نلائم بينه ومخالفين بين ما ينبغي أن نخالف بينه من الظواهر المتباينة التي يزخر بها التاريخ والتي تؤثر في حياة الناس »[2] .

---

(١) طه حسين : مقدمة كتاب نالينو : تاريخ الآداب العربية . ص ١٢ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٣ .

وأخيراً نصل إلى النتيجة الأساسية والجوهرية في منهج طه حسين والتي استمدها من أستاذه نالينو وهي أن الآداب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه ، ولا يفهم طه حسين من كلمة (مرآة) مجرد الإنعكاس السلبي للحياة . . . بل أنه انعكاس « دافع » أو انعكاس ايجابي : « ثم لأول مرة تعلمنا أن **الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه لأنه إما أن يكون صدى من أصدائها ، وإما أن يكون دافعاً من دوافعها ، فهو** متصل بها على كل حال وهو مصور لها على كل حال ، **ولا سبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته فأثرت في انشائه والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه والتي جاءت في اثر عصره فتلقت نتائجه وتأثرت بها** ، فالأدب مظهران إذن مظهره الفردي لأنه لا يستطيع أن يبرأ من الصلة بينه وبين الأديب الذي أنتجه ومظهره الاجتماعي لأن هذا الأديب نفسه ليس إلا فرداً من جماعة فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق إلا على أنه متأثر بالجماعة التي يعيش فيها ، وهو في نفسه ظاهرة إجتماعية فلا يمكن أن يكون أدبه إلا ظاهرة إجتماعية، كل هذا سمعناه وفهمناه في تلك الدروس التي كان الأستاذ « نالينو » يلقيها علينا ، حين كان هذا القرن في العاشرة من عمره »[1] . وقبل النظر في محاضرات نالينو ذاتها ، لتفهم السياق العام لوجهة النظر النقدية الجديدة له .

ينبغي علينا التأمل في العبارات التي صاغها طه حسين ـ أعلاه ـ وذلك لاهميتها القصوى بالنسبة للعلاقة بين تاريخ الأدب ونقده .

وهي العلاقة التي يشير إليها طه حسين بعبارة « درس الأدب » وفقهه ، . . « ولقد سبق له القول إن « نالينو » قد استطاع أن يطبع حياتنا العقلية بطابع النقد الحديث .

فما هو طابع هذا النقد الحديث ؟ وماذا يعني طه حسين في قوله : بأنه لا سبيل إلى درس الأدب وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته ، . . . والحياة التي عاصرته، . . . . والحياة التي جاءت بعده تأثيراً وتأثراً ؟ !

وطابع النقد الحديث مهما تباينت اتجاهاته ومدارسه يكاد يتفق في موضع لا اختلاف فيه وهو :

---

(١) طه حسين : مقدمة كتاب نالينو : تاريخ الآداب العربية ص ١٣ .

ببيان مصادر الأدب والفن ، وقد يختلف وهو يختلف كثيراً في تحديد أهداف الأدب وغاياته حسب اختلاف المقاييس النقدية وتباينها ، فالأسئلة « التي يستمر النقاد في طرحها عن الأدب مراراً وتكراراً وعن طريقها يعالجونه ويتوصلون إلى فهمه : من أين يأتي الفن ؟ وكيف يصبح على ما هو عليه ؟ وماذا يفعل ؟ وتدور مواضيعهم حول مصدر وشكل وغاية الفن »(١) .

كما يسعى المنهج الأيديولوجي عند الدكتور مندور من حيث أنه منهج أدبي حديث ومعاصر إلى : « تبين مصادر الأدب والفن من جهة وأهدافها أو وظائفها من جهة أخرى عند هذا الأديب أو ذاك ، وهو في المفاضلة بين المصادر والأهداف عند الأدباء والفنانين المختلفين إنما يرتكز على منطق العصر وحاجات البيئة ومطالب الانسان المعاصر » . (٢) .

٤ ـ استمرارية الأدب والأزمة النقدية :

ولكن هل معنى كل هذا أن الإنتاج الأدبي نقداً وتاريخاً يتضمن صفة الإستمرار ؟ ويبدو أن هذا الإلتباس والغموض هو أساس « الأزمة النقدية » التي ما زالت قائمة حتى الآن ، ولا يمكننا القول بأن النقد الأدبي هو التاريخ الأدبي ، ولكن أيضاً لا يمكننا هنا تجاهل العلاقة بين النقد الأدبي والتاريخ الأدبي « إن النقد الأدبي شقيق للتاريخ الأدبي أو جزء منه فالأصل في النقد الأدبي هو فهم النص الذي نحن بصدده وتقييمه أو تقويمه كما تشاؤ ون ، وذلك لا يكون إلا على ضوء مكانة هذا النص في سيرة الحياة الأدبية ، الإنتاج الأدبي الذي جعلناه مصدر النظرية ومحل التطبيق هو أصلاً نوعا من الاستمرار Continuity أعني أن بينه وبين الانتاج السابق نوعاً من الاستمرار فلا سبيل إلى تقويم الانتاج المتأخر إلا إذا عرفنا المنابع التي أستقى منها هذا الإنتاج ووصلنا به .

هذا هو المنهج الذي يعرفه الغربيون في دراسة آدابهم . ومثل هذا فعل نقادنا الأقدمون إذ كان باستطاعتهم أنْ يحصروا المصادر والأصول التي اعتمد عليها الشاعر والكاتب فهذه مدرسة المتنبي مثلا وهذه مدرسة أبي تمام . . إن عندنا الآن نوعاً من الفصام يجعل من العسير اكتشاف الامتداد بين الماضي والحاضر ،

---

(١) مارك شورر وآخرون : أسس النقد الأدبي الحديث . ترجمة هيفاء هاشم . طبعة وزارة الثقافة دمشق ١٩٦٦ ج ١ . ص ٦ .

(٢) د . محمد مندور : النقد والنقاد المعاصرون . مطبعة نهضة مصر . بدون تاريخ . ص ٢٣٤ .

حتى ليراودني الاحساس بأن الناقد ضائع وأن الناقد الحق لا يمكن أن يوجد في هذه المرحلة الفكرية »[1] فلا سبيل إلى درس الأدب وفهمه إلا إذا درست الحياة التي سبقته والحياة التي عاصرته والحياة التي جاءت بعده درساً كما يقول طه حسين « لا يكتفي بمأثور الكلام ولا بهذه العلوم والفنون التي تتصل بمأثور الكلام إتصالاً شديداً لتمكننا من فهمه وتذوقه ، إن مؤرخ الأدب مضطر إلى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً الماما يختلف ايجازا واطنابا ويتفاوت اجمالا وتفصيلا باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير في الشعر والنثر أو تأثر بهما ومن هنا لا يكتفي مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا ، بل هو يدرس الفلسفة اليونانية ، ولا نظن أننا نسرف أو نغلو ولكنك لن تفهم قصص أرسطو فان المضحكة بل لن تفهم منها شيئا إلا إذا الممت الماما واضحاً بكل هذه الانحاء من الحياة الأثينية في القرن الخامس قبل المسيح . وقل مثل هذا في أي عصر من عصور الأدب وبأي أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التي كان لها أدب »[2] . . .

و« نالينو » هو الذي عمق فهم « طه حسين » في دراسة الآداب وردها إلى مصادرها الأولى من المؤثرات الاجتماعية والسياسية كما دفعه إلى البحث عن أصل كل جنس من الفنون الأدبية وعن كيفية نموه أو انحطاطه وعن تأثير الأدباء بعضهم في بعض أو كما يقول نالينو نفسه وهو ينتقد المؤلفات العربية في تاريخ الآداب « وكذلك في تاريخ الآداب ما ألف العرب إلا كتباً تتضمن التراجم المفردة المرتبة على حروف الهجاء أو على الطبقات ، بدون التعمق في البحث عن أصل كل جنس من الفنون الأدبية وعن كيفية نموه أو انحطاطه وعن تأثير الأدباء بعضهم في بعض وأسباب تغير الذوق والأميال(*) فأكثروا مثلا من رواية أخبار أفراد الشعراء وقصروا عن بيان تقلب أساليب الشعر وأغراضه بتغلب الهيئة الاحتماعية وتمادي العصور »[3] .

ويحدد طه حسين مذهب هؤلاء العلماء من المستشرقين وذلك أثناء حديثه عن مناهج الدراسة الأدبية في المدارس المصرية في عام (١٩٢٢) والتي لم تكن تجمع بين

---

(١) د . عبد العزيز الاهواني . الموقف الحاضر في النقد ، ندوة مجلة « المجلة » مايو (١٩٦٨) . ص ٢٦/٢٧ .

(٢) د . طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر (١٩٦٢) ص ٣٠ .

(٣) نالينو : تاريخ الآداب العربية ص ٤٣ .

(*) كذا بالأصل .

المذهب الذي كان يمثله سيد بن علي المرصفي في تذوق النصوص ولا بين المذاهب الأوروبية الحديثة فهم « لا يتعمقون في درس الآداب على المذهب القديم فيصقلوا ذوق الطالب ويقوموا سبله إلى النقد اللغوي ولا يذهبون مذهب العلماء من الفرنج في تعليم الآداب وردها إلى مصادرها الأولى من المؤثرات في الحياة النفسية وغير النفسية في الأفراد والجماعات »[1] .

ويحدد لنا أهم ما تمتاز به دراسته للآداب العربية وذلك في اتجاهه لدراسته « للأدب العربي نفس الاتجاه الذي يصطنعه العلماء الأوروبيون في دراسة الآداب القديمة اليونانية واللاتينية »[2] .

وهذه نفس المهمة التي حاول (نالينو) القيام بها « إن المطلوب مني ليس إلا أن أطبق على الآداب العربية أساليب البحث التاريخي التي عادت على تاريخ آدابنا الافرنجية بطائل عظيم »[3] .

ونجد أن الشعر والآداب عموما عند (نالينو) كما عند طه حسين هما مرآة الحياة السياسية والاجتماعية ولذلك نراه يشير بعد درس عميق للشعر في عصر بني أمية إلى أن الشعر « مرآة أحوال الأحزاب السياسية والدينية وترجمان أهواء الناس وآرائهم في مسائل الدنيا والدين فيما تقدم برهان على ذلك قاطع فأشرت إلى أشعار العثمانية ، والخوارج والشيعة والمرجئة والزبيريين وأصحاب الأمويين »[4] .

ومفهوم الشعر عند طه حسين لا يكاد يختلف كثيراً عن هذا المفهوم فالشعر « مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه »[5] .

ويذهب طه حسين في تفسير نشأة فَنِّ الغزل في مدن الحجاز مذهب نالينو . . فهذا الفن الشعري قد نشأ في مدن الحجاز نتيجة لاسباب سياسية وهي

---

(١) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء ، ط ٦ (١٩٦٣) دار المعارف ، بمصر ، ص ٨ .
(٢) فؤاد دوارة : عشرة أدباء يتحدثون . ص ١٩ .
(٣) نالينو : تاريخ الآداب العربية.ص ٤٣ .
(٤) المرجع نفسه : ص ٢٣٣ .
(٥) طه حسين : في الأدب الجاهلي.ص ٣١٧/٣١٨ .

انصراف الشباب في الجزيرة العربية بعد أن تم الفتح للمسلمين إلى حياة التظرف والغناء وخاصة أن هذا الشباب قد أدرك بعد فترة أن سلطة مدن الحجاز قد انتقلت إلى أمكنة أخرى « وإن سألتموني عن سبب هذا التقلب الشديد في أساليب الشعر في المدن الحجازية قلت لا يخفى على أحد أن أكثر رجال السياسة والحرب قد تركوا جزيرة العرب في أواخر خلافة علي بن أبي طالب فبقيت بالمدينة أهل التقى والعبادة والنسك من الأنصار والمهاجرين ، كأن الدنيا في الشام والدين بمدينة النبي وكثرت في ذلك العصر ثروة الحرمين ولا سيما مكة ولإتساع العلائق والمصارف التجارية ولزيادة الوافدين عليها لتأدية فريضة الحج . فبزيادة الثروة والنعمة واتساع العيش زاد أيضاً ما تنزع النفوس إليه من الشهوات والملاذ والتنعم بأنواع الترف وفسدت أخلاق الشبان من البيوتات الكبيرة الذين لم يكن لهم بالحجاز مجال واسع للاعتناء بأمور السياسة والحرب ولا بالعلوم العقلية التي لم تزل مجهولة عند العرب في ذلك الزمان فاشتد ميلهم إلى التظرف والتغزل وسماع الغناء وحضور الملاهي »(1).

هذا هو المنحى العام لتفسير الظواهر الأدبية والشعرية عند الاستاذ (نالينو) ويكاد يقترب الدكتور طه من هذا المنحى في تفسيره لنشأة الغزل في مدن الحجاز حيث نراه يقول « نستطيع أن نستنبط أن بلاد العرب ـ بعد أن تَمّ الفتح للمسلمين ، وبعد أن جاهدت في الاحتفاظ بالسلطان السياسي وأخفقت في الجهاد اخفاقاً شنيعاً وانتقل مركز الحكم منها إلى الشام كما انتقل مركز المعارضة منها إلى العراق ـ انصرفت أو كادت تنصرف عن الاشتراك في الحياة العامة وفرغت للحياة الخاصة فانكبت على نفسها » . .(2) .

ولا نعثر في محاضرات الاستاذ نالينو المنشورة على مقارنات واسعة بين الأدب العربي والآداب القديمة كاليونانية واللاتينية ويبدو أنه يكتفي هنا كما أشار من قبل بتطبيق أساليب البحث التاريخي على الآداب العربية وهي الأساليب التي عرضنا لمعالمها فيما سبق ، إلا أننا نعثر في ثنايا محاضراته على بعض الاشارات الطفيفة التي تدل على أنه كان يرغب في بيان الصلة بين الآداب العربية والآداب اليونانية خاصة ، فتراه يعرض لكتاب أرسطو طاليس في الشعر وترجمته العربية . وذلك في أثناء حديثه عن الشعر القصصي اليمني في أيام بني أمية ، فمن المعروف أن القصص العربي كان كثيراً

---

(1) نالينو : تاريخ الآداب العربية . ص ١٠٥ .
(2) طه حسين : حديث الاربعاء ج ١ دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ص ١٨٨ / ١٨٩ .

ما يضاف إليه الأشعار المتصلة بمفاخر العرب وخاصة عرب اليمن ويرى الاستاذ نالينو أن إصطلاح «الشعر القصصي» هو ترجمة لنوع خاص من الشعر اليوناني يعرف بـ (Epic) : « وجميع هذه الأبيات والقصائد المتصلة بأخبار اليمن ومفاخرها في زمان الجاهلية المتداولة في القرن الأول للهجرة، . . هو الذي(*) سميته الشعر القصصي اليمني مستنداً في اختيار لفظ القصصي إلى اصطلاح كتبه العرب في القرون الوسطى ، لما نقلت كتب أرسطوطاليس في صناعة الشعر إلى العربية اشتد تحير المترجمين في تعريب الموضوع والإصطلاحات لعدم موافقة أنواع الشعر عند اليونان لانواعه عند العرب ، ومن الأنواع المجهولة عند الناطقين بالضاد المسمى باليونانية (Epic) وهو لفظ معناه الاصلي قصص . . غير أن اليونانيين اصطلحوا به على جنس من الشعر ليس له مقابل في الآداب العربية فلما قام ابن رشد الاندلسي بتلخيص كتاب أرسطوطاليس في صناعة الشعر استعمل لفظ القصصي وبينه بياناً يظهر أنه لم يكن يحيط بذلك النوع من الشعر اليوناني علماً يقيناً ، . . فقال « الأشعار القصصية سبيلها في الأجزاء التي هي المبدأ والوسط والنهاية سبيل أجزاء صناعة المديح وكذلك في المحاكاة إلا أن المحاكاة لا تكون للافعال فيها وإنما تكون للأزمنة الواقعة فيها تلك الأفعال وذلك أنه إنما يحاكي في هذه كيف كانت أحوال المتقدم من أحوال المتاخر وكيف تنقل الدول والممالك والأيام ومحاكاة هذا النوع من الوجود قليل في لسان العرب وهو كثير في الكتب الشرعية .

وذكر مجدين في هذا الصنف من شعرائهم وأثنى ثناء عاماً على اوميرش(**) . . . . . إن ابن رشد لعدم دراية له بشيء من الآداب اليونانية لم يتوصل إلى فهم كلام أرسطوطاليس وزعم أن الأشعار القصصية هي الأشعار المتوسطة بين الزهد وتاريخ الأمم على متوالي ما أشرت إليه من قصائد عدي بن زيد وقس بن ساعدة»[1] ثم أخذ نالينو بعد ذلك في شرح معنى الشعر القصصي اليوناني ويحاول أن يميز بينه وبين الشعر القصص اليمني في أيام بني أمية .

(*) يجب أن نلاحظ أن اللغة العربية المستخدمة هنا هي لغة الاستاذ نالينو نفسه وهي لغة يغلب على تراكيبها الكثير من عوامل الضعف .

(**) يقصد هومير Homer .

(١) نالينو: تاريخ الآداب العربية.ص٢٨٠ .ونص تلخيص ابن رشد كما يشير المؤلف نفسه هو كتاب ارسطوطاليس في الشعر لابن الوليد بن رشد ص ٤٠/٤١ من طبعة فرنسا سنة ١٨٧٢ .

٥ ـ طه حسين ونشأة الأدب المقارن في الأدب العربي :

ويرجع طه حسين في مقارناته العديدة بين الأدب العربي والآداب العالمية الأخرى الكثير من الاصالة والابداع إلى الأدب العربي ، بل نراه يذهب كما يحدثنا في كتابه « من حديث الشعر والنثر » وهو الكتاب . « الذي يجب أن نؤرخ بظهوره نشأة الأدب المقارن عندنا »[١] .

إلى أن « الأدب العربي شعره ونثره وعلمه وفلسفته لا يمكن بحال من الأحوال أن يقل عن الآداب الأربعة القديمة بل هو من غير شك متقدم على اللاتيني والفارسي ، وإذا لم يكن بد من أن يكون له مناظر وأن الأدب العربي ينحني له مع شيء من الاجلال الذي تملؤه العزة فهو الأدب اليوناني »[٢] . وعنده أن الشعر العربي يحتوي على كثير من خصائص الشعر القصصي « فالذين يقرءون الشعر الجاهلي أو ما صح منه والذين يقرءون الشعر الأموي كشعر جرير والفرزدق والأخطل يلاحظون أن مزايا كثيرة من خصائص الشعر القصصي موجودة في الشعر العربي ، فأهم ما يميز به هذا الشعر القصصي أن شخصية الشاعر تفنى وأن هذا الشعر يكون مرآة لحياة الجماعة وأنا استطيع أن أؤكد لكم إنا لا نعرف شيئا يصور الأمة أصدق تصوير ويضطرنا أن نلمسها بأيدينا كالشعر العربي ، إذا قرأتم من شعر جرير أو الفرزدق أو الأخطل فأنتم ترون العرب في البادية وتسمعونهم يتحدثون وتحسون حياتهم ، كما تحسون أنفسكم ولا تكادون تلمسون شخصية الشعراء في أشعارهم فإذا لم توجد عندنا الياذة أو أوذيسا فليس من شك أن ما أدته الالياذة والاوذيسا قد أداه لنا الشعر القديم من تصوير الحياة الإجتماعية وتصوير حياة الأبطال ، ثم من الذي يستطيع أن ينكر أن في أدبنا العربي القصصي جمالاً ليس أقل من جمال الإلياذة والأوذيسا ؟ وليس ذنب الأدب العربي الا يقرأه الناس . . أي الأدباء عني بقصص أبي زيد وعنترة وما إليه من الأقاصيص الكثيرة التي تعنى بها العامة .

أيكم يدرسه فهو مضطر إلى أن يعترف أن للأدب العربي من هذا الجمال الفني الرائع ما لا يقل على الإلياذة والاوذيسا ، فليقرأ أدباؤنا أولاً وأنا واثق أن هذا الأدب

---

(١) د . شكري عياد : تجارب في الأدب والنقد . دار الكاتب العربي . القاهرة ١٩٦٧ . ص ٥٦ .

(٢) طه حسين : من حديث الشعر والنثر . دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ص ١٧ . وحديث الشعر والنثر مجموعة محاضرات القيت في فترات زمنية متباينة وهذه المحاضرة القيت بالجامعة الامريكية في عام (١٩٣٢) أما عناية الأدباء بالأدب الشعبي اليوم فقد تضاعفت ووصلت إلى درجة عالية من العمق والشمول في دراسته على أصول علمية .

الذي ندعه لقهوات العامة ونزدريه سيحدث في أدبنا العربي نهضة واسعة المدى »(١)

وثمة مقارنات عديدة أخرى بين الآداب العربية والأوروبية القديمة والحديثة نجدها في دراسات طه حسين ، وسوف نتعرض لها فيما بعد ويهمنا الآن الإشارة إلى نقطة هامة بالنسبة لتأثر طه حسين بمنهج نالينو . . وهي رفضه لتقسيم العصور الأدبية حسب العصور السياسية فهو في دراسته عن « الأدب الجاهلي » يبين لنا عقم هذا الاتجاه . . بل أننا نحس بعدم رضاه عن هذا التقسيم في درسه المنهجي الأول عن أبي العلاء وعصره(*) وهو العصر الذي كثيراً ما وصف بالانحطاط الثقافي والفكري نتيجة لانحطاطه السياسي .

ولكننا نرى طه حسين وهو يبين لنا بوضوح حقيقة العلاقة بين الأدب والسياسة مؤكداً على أن الأمة العربية لم تكن في هذه الفترة ذليلة أو منكرة وأن الفساد السياسي الذي يرجع وقتئذ إلى انقسامها لم يكن حائلاً دون تطور الحياة الفكرية والثقافية « فمن الذي ينكر علينا أن نقول إن فناً جديداً من فنون الشعر قد حدث في أيام أبي العلاء ولم يعرفه الناس من قبل وهو الشعر الفلسفي الذي أنشأه أبو العلاء نفسه »(٢) ولكن هل رقي الشعر يستلزم قوة في الأمة تضاعف حظ الخيال من الحركة وتبسط ظله إلى ما وراء الأشياء الواقعة وأن الأمة الذليلة لا تعرف الشعر الرفيع ؟ وهو لا ينكر ذلك كله ولكنه ينكر الحكم بالاهانة على الأمة في ذلك العصر أو كما يقول ردا على الإعتراض أو الاستفسار السابق : « ذلك حق لا شك فيه ولكن من الخطأ القول بأن الأمة الاسلامية قد كانت في ذلك العصر ذليلة بل كانت عزيزة قوية وإنما أصابها الفساد السياسي من جهة إفتراقها وانقسامها(٣) .

ويبدو أن عدم ارتياحه لتقسيم الأدب حسب العصور السياسية يرجع إلى فترة زمنية أبعد من الفترة التي كتب فيها بحثه عن أبي العلاء .

حيث نراه يهاجم في عام (١٩١١) هذا الاتجاه في اثناء نقده لكتاب « تاريخ الآداب العربية » لجرجي زيدان : « ونجده لا يرتاح لتقسيم الأدب حسب العصور السياسية ويدعو إلى تقسيم خاص ينبع من طبيعة الأدب وتطوره ولعل موقف طه

---

(١) طه حسين : من حديث الشعر والنثر : ص ١٦/١٧ .

(*) تنحصر حياة المعري بين (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) .

(٢) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء. ص ٨٦ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٨٦ .

حسين في هذا يرتد أساسا إلى رأي استاذه نالينو الذي فصله في محاضراته المطبوعة »[1] .

والواقع أن نالينو يتحفظ في تقسيمه للعصور الأدبية تحفظاً شديداً ، وعنده أن أي حدود لعصرٍ من العصور الأدبية ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية تقريبية ويعلل ذلك بقوله « إن عصراً ما سواء من التاريخ السياسي أم من تاريخ الآداب والعلوم لا يحصر في مواقيت معينة بدقة فلذلك أسباب أولاً أن كلَّ حيٍّ وكل نوع أو فرع من الهيئة الإجتماعية لا تتغير أحواله بديهاً أبداً بل من المشهور أن الانتقال من حال إلى حالٍ لا يحصل إلا بالتدريج البطيء حتى لا يشعر في الأغلب بالفرق بين الدرجة القادمة والدرجة التالية لها فإن أعملنا الفكر فيما يظهر باديء نظر أنه تغلب مفاجيء الفينا أنه في الحقيقة نتيجة عدة أسباب مرتبطة بعضها ببعض منذ زمن طويل »[2] .

وعندما صدر كتاب جرجي زيدان « تاريخ الآداب العربية » والمشار إليه فيما سبق انهال عليه طه حسين وغيره من النقاد العرب بالنقد احياناً والتجريح احيانا أخرى مما دفع المؤلف إلى أن يضع في مقدمة الجزء الثاني من كتابه بعض الشروط التي يجب أخذها بعين الاعتبار في ممارسة النقد كالنظرة الموضوعية والابتعاد عن الأغراض الشخصية أو الذاتية ومراعاة المصلحة العامة والغض عن الهفوات الصغيرة كالأخطاء الأسلوبية : نحوية وصرفية ومطبعية . . الخ ولكن طه حسين فيما يبدو « لم يكن يجهل هذه الشروط النقدية التي ذكرها زيدان فإن استاذه كارلو نالينو في محاضراته سنة (١٩١٠) قد تحدث باستفاضة عن آداب النقد وعن واجب الدارس حيال من سبقوه من الدارسين ، وذلك وهو يقدم لهم نفسه ويعرض منهجه ويرسم الطريق الأمثل لمتابعته »[3] والواقع أن الشروط النقدية التي وضعها نالينو لم تقف فحسب عند حد الشروط النقدية الأخلاقية ، أو بمعنى آخر أنها لم تكن تهدف إلى بيان الصفات الأخلاقية التي يجب على الناقد التمسك بها حيال أعمال الكتاب السابقين عليه .

وإنما ما يشير اليه نالينو هنا هو بيان أهمية الناحية النقدية من حيث هي منهج

---

(١) محمد سامي البدراوي : النقد الأدبي عند طه حسين في مرحلة التكوين (١٩٠٩ - ١٩١٤) رسالة ماجستير (مخطوط) بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٣٧٠) سنة ١٩٦٤ ص ١٨٥ .

(٢) نالينو : تاريخ الآداب العربية. ص ٤٧ .

(٣) محمد سامي البدراوي : النقد الأدبي عند طه حسين. ص١٩٣ .

عقلي يهدف الى التحرر من التقاليد الفكرية الموروثة: تسمعوني يا سادة أسرد في أثناء دروسي عدداً غير قليل من أسماء علماء معتبرين قدماء كانوا أم معاصرين، شرقيين أم غربيين فأنتقد أقوالهم وأبدي فكري فيها بالحرية التامة مستحسناً تارة لآرائهم ورادا تارة عليها بعد تقديم الاستشهادات والدلائل والحجج، وليس غرضي من ذلك الحط من شأن أولئك العلماء الافاضل والحكماء الأماجد الذين سبقوني في هذه الأبحاث الخطيرة ومهدوا السبيل لمن جاء إثرهم وحذا حذوهم، كلا وإنما غرضي الانتفاع بأعمالهم العلمية المهمة وتقدير فضائلها حق القدر واقتداء مثالهم في المسعى إلى الفحص عن حقائق الأمور قدر ما أستطعت لأنه يسبب قلة الطبيعة البشرية بالنسبة الى جلالة أسرار الكائنات وعظيم المخلوقات ربما يعرض للباحث القليل الشأن أن يمكنه أضافة شيء ولو يسير الى ما اكتشفه واخترعه السابقون له من الراسخين في العلم.. ومن ذلك يتضح جلياً أن تقدم العلوم النظرية العقلية مرتبط بل متعلق بامتحان اراء السلف واختبار جميع ما يحسنه من تجاربهم ومعارفهم بدقة التمحيص والنظر، فيجب علينا أن ننقد أقوال السابقين لنا انتقاداً صحيحاً سالماً خالياً من كل غرض دنيء وميل شخصي وان ذلك الانتقاد المقرون بالاجتهاد يفيدنا علماً ويساعدنا على تحسين العمل وهو الذي يسوقنا الى المقصود سياقة موثوقاً بها»[1]. وهذا المنهج النقدي الذي حدده نالينو هو ما يقصده طه حسين بقوله ان «أهم ما تمتاز به دراستي للأدب هو حرصي على ألا أكون عبداً للتقاليد وللأشياء المقررة وأن أعمل عقلي في كل ما أدرس»[2].

وهذا النقد العقلي هو الذي نلمسه عند «نالينو» في الشك الذي يطبقه على شعر شعراء اليمن ويقوم هذا الشك عنده على دليل الاختلاف بين اللغة اليمنية القديمة ولغة الشعر العربي المنسوب الى الشعراء اليمنيين وعنده أيضاً أنه «لو لم نكشف في السنين الأخيرة تلك الكتابات(*) أو لم نتوصل إلى قراءتها وتفسيرها لكان تزوير الأشعار واضحاً من نفسه إذ هو من المعلوم أن قدماء اليمن لم يعرفوا العربية وإنما استعملوا السبئية أو الحميرية»[3]. بل نجده يفسر لنا أسباب نحل الشعر اليمني تفسيراً يقترب الى حد بعيد مع بعض حجج وأدلة طه حسين ويرجع الانتحال عنده أساساً الى التفاخر

---

(١) نالينو: تاريخ الاداب العربية. ص ٨/٧.

(٢) فؤاد دوارة: عشرة ادباء يتحدثون. ص ١٩.

(*) يقصد الكتابات الحميرية.

(٣) نالينو: تاريخ الآداب العربية ص ٢٨٢ بالاصل.

بالاجداد بين القبائل العربية وخاصة بين عرب عدنـان وعرب قحـطان في القرن الأول للهجرة.« أما أسباب الاختلاف فظاهرة وهي ميـل الناس الى الأخبـار العجيبة وبمـا رجا الرواة من الكسب بها وحب كل شعب للافتخار باجداده ولاسيما ما وقع من التخـاصم والمفاخرة بين عرب عدنان وعرب قطحان في القرن الأول للهجرة »[1] .

(١) نالينو : تاريخ الاداب العربية . ص ٢٨٣ .

الفصل الثامن عشر

التراث العربي والمنهج المقارن

١ ـ الجاهلية : الأوروبية والعربية

ومن هذا المنطلق يبدأ طه حسين في نقده للشعر الجاهلي خاصة وللأدب الجاهلي عامة ، وهي الدراسة التي حاول فيها « نزع القداسة عن التراث العربي القديم بدعوته الى الشك في هذا التراث والدعوة الى بحثه من جديد بعقلية متحررة تتخلص من ميراث الماضي وتتحرر من المسلمات والفروض السابقة »[١] . وبرهان طه حسين على نحل الشعر الجاهلي أو بعض الشعر الجاهلي يقوم أيضاً على اختلاف اللغة أو اللهجات بين القبائل العربية : العدنانيين والقحطانيين قبل الإسلام « فنحن بين أثنتين : اما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك فرق اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان لا في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الإسلام حملاً ونحن الى الثانية أميل منا إلى الأولى فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث »[٢] .

ثم نراه يعدد أسباب نحل الشعر فيتحدث عن أثر السياسة والدين وعن أثر « القصص العربي » وأثر « الرواة » وهي أسباب سبق ان اشار اليها « نالينو » بإيجاز ثم فصلها غيره من المستشرقين ، وقد عرضها طه حسين ـ هنا ـ عرضاً منظماً ، بالاضافة

---

(١) د. عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية . ص ٤٨ .

(٢) طه حسين : في الأدب الجاهلي . ط ١٩٦٢ دار المعارف بمصر ص ٩٤ .

الى مقارناته بين نحل الشعر في الأدب العربي وغيره من الآداب الأوروبية القديمة .

ولقد ادرك طه حسين منذ فترة مبكرة من نشاطه الفكري أن فهم التاريخ العربي معرفة صادقة تتوقف على فهم عميق لتاريخ العالم ولتاريخ حضاراته ، وخاصة الحضارة اليونانية ولذلك نسمعه يقول منذ عام (١٩٢٠) : « ولو أن المصريين ألموا بتاريخ اليونان بعض الإلمام لكلفوا بدرسه وتحصيله الكلف كله لأمرين ، الأول : أن فهم التاريخ المصري خاصة والتاريخ الإسلامي عامة موقوف على فهم التاريخ اليوناني مما لا ينبغي لأحد أن ينسى ما كان للحضارة اليونانية من التأثير الظاهر في حضارة العالم وبقية البلاد الإسلامية ولم يكن هذا التأثير مقصوراً على الحياة العقلية والأدبية بل تناول الحياة السياسة. الثاني : أن النهضة الحديثة في أوروبا إنما هي في معظم أمرها أثر من آثار اليونان .

فإذا كانت مصر الناهضة تحاول « وهذا حق عليها » أن تتعرف أصول هذه النهضةوتفهمها ،لتختار منها ما يوافق طبيعتها ويلائم مزاجها فليس لها إلى ذلك من سبيل إلا درس تاريخ اليونان والرومان »[١] .

وتكاد تقترب الحجج العقلية السابقة من الروح العملية والسياسية التي ارتبطت ببعث الدراسات الكلاسيكية اليونانية ، وهي الروح التي دفعت طه حسين الى ترجمة كتاب « نظام الاثنيين » لأرسطو في تلك الفترة التي أعقبت ثورة (١٩١٩) على إنه صورة لنشأة الديمقراطية وتطورها : « والكتاب ، كما هو ، أحسن صورة موجودة تمثل الحياة السياسية اليونانية ، وهو مع هذا صورة حية لنشأة الديمقراطية واستحالتها ورقيها قليلاً قليلاً حتى تصل إلى أقصى ما يقدر لها من النمو وسعة السلطان»[٢] .

ولا نستطيع الجزم بأن صلة طه حسين بالدراسات اليونانية القديمة كانت محدودة بتلك العلاقة العملية أو السياسية ، ولكننا نراه يهدف من وراء تلك الدراسات إلى فهم عام لتاريخ الشرق العربي ، كما نجده يركز أحياناً على ظواهر تاريخية لا صلة مباشرة لها بالواقع العملي للمجتمع العربي بمصر عام (١٩٢٠) كدراسته للظاهرة الأدبية تفسيراً حضارياً من وجهة نظر تطور التاريخ العالمي : فهو لكي يعلل نشأة هذه الظاهرة

---

(١) طه حسين : صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان ط ١ (١٩٢٠) مطبعة الهلال ص ٤/٥ .

(٢) طه حسين : مقدمة ترجمة « نظام الاثنيين لارسطو » دار المعارف بمصر ط ٢ (بدون تاريخ) . ص ٤١ .

يرجع إلى تاريخ اليونان فيدرس فكرة الآلهة عندهم وأثرها في الحياة المدنية . وعنده أن الآداب اليونانية كلها : « ليست إلاّ آثاراً من آثار الدين اليوناني . . . صار مع الدين وبواسطته الرقي ألأدبي والصناعي كالنقش والحفر والتصوير والسياسة والاخلاق عندهم ـ وهم أول امة عنيت بالأخلاق عناية كبيرة حيث جعلتها علماً من العلوم ـ لم تكن إلا أثراً من آثار الدين . . . فظاهرة الدين اليوناني كان لها من التأثير في حضارة اليونان خصوصاً وحضارة أوروبا عموماً أثر جليل »[1] ومن الصحيح أيضاً القول إن العوامل التي دفعت طه حسين نحو دراسة الثقافة اليونانية لم تكن عوامل نوعية متصلة بالواقع العملي السياسي فحسب « بل كانت في الوقت نفسه عوامل حضارية عامة معبرة عن روح العصر »[2] . ولم يكن ذلك بالطبع مقتصراً على واقع المجتمع المصري أو العربي فحسب ، بل بواقع الحضارة العالمية كلها وقتئذ ، فمن المعروف أن هجوم بعض المفكرين الغربيين على روح الحضارة الشرقية ـ كرينان مثلاً ـ وأتهام الجنس السامي بالعقم الفلسفي كان من الدوافع الظاهرة التي دفعت طه حسين الى أن يدرس مدى تأثير العقل اليوناني في كل من الحضارتين الشرقية والغربية على السواء وان يثبت أن العقل الإنساني واحد في ذكائه وتطوره لأنه خضع لمؤثرات حضارية واحدة منذ القرن الرابع قبل الميلاد وهي مؤثرات الحضارة اليونانية ، ولذلك فليست ثمة مسافة بعيدة بين طبيعة العقلين : العربي والغربي على الاطلاق في نوع الذكاء البشري « فانبثاق فجر اليونان في أقطار الشرق وأنتشار فلسفة اليونان وآدابهم وعلومهم وفنونهم في تلك الأمم قَرّب المسافة بين العقلين : الغربي والشرقي واصبحت الإنسانية تفكر بالعقل اليوناني فكانت اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية للشرق كله والفلسفة اليونانية هي الفلسفة الشائعة بين الشرقيين والديانة اليونانية هي الديانة المنتشرة بين ظهرانيهم وطريقة التفكير اليوناني هي الطريقة الغالبة على عقولهم .

أو بعبارة أقصر أصبح العقل الانساني العام عقلاً يونانياً وسنرى أن نفس هذه الحضارة اليونانية ونفس الحياة العقلية اليونانية انبعثت في الشرق بواسطة « الاسكندر المقدوني » وخلفه أنتشرت في الغرب أنتشاراً كبيراً »[3] .

---

(١) طه حسين : الهة اليونان : مطبعة المنار ط (١) (١٩٢٠) ص ٢٠ .

(٢) د. شكري عياد : تجارب في الأدب والنقد ، ص ٥٥ .

(٣) د. طه حسين : تاريخ الشرق القديم ، صحيفة الجامعة المصرية ، السنة الاولى اكتوبر سنة ١٩٢٣ ، مطبعة دار التقدم ، بمصر العدد الثاني ، ص ٣/٢..

ولقد استعان طه حسين بمعرفته الواسعة لتاريخ اليونان والرومان على تفسير ظاهرة إنتحال الشعر في الأدب العربي وغيره من الآداب العالمية القديمة : اليونانية والرومانية ، فقد قدر لها تبين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى « كلتاهما تحضرت بعد بداوة وكلتاهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . كلتاهما أنتهت الى نوع من التكوين السياسي دفعهما الى أن تتجاوزا وطنها الخاص وتغيرا على البلاد المجاورة وتبسطا سلطانها على الأرض، وكلتاهما لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً ، وإنما نفعت وأنتفعت وتركت للإنسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع به إلى الآن ، ترك اليونان فلسفة وأدباً وترك الرومان تشريعاً ونظاماً »[1] .

كذلك تركت الأمة العربية للانسانية تراثاً قيماً فيه أدب وعلم ودين ، وبالتالي فليس من العجب في شيء أن تكون للعوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها شبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة ، وكما نحل الشعر في الأمة اليونانية والامة الرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها نحل الشعر في الأمة العربية وحمل على القدماء من شعرائها وهذه هي طريقة الاستدلال عند طه حسين في مناقشته للقضايا الأدبية في الأدبين : العربي والعالمي على السواء .

وهي طريقة سبق له أن استخدمها قبل أن يكتب كتابه في « الأدب الجاهلي » وذلك عندما أخذ يشك في صحة « الرواية العربية » الخاصة بأخبار الشعراء الغزليين في عصر بني أمية فتراه يسجل أوجه التشابه بين أمر الرواية عند كل من العرب والرومان واليونان بقوله : « وجملة القول أن بين العرب والروم من جهة ، وبين الفرس واليونان من جهة أخرى تشابهاً شديداً ، أنتصر العرب على الفرس انتصاراً عسكرياً ، وأنتصر الفرس على العرب انتصاراً ادبياً، وكذلك أنتصر الرومان على اليونان انتصاراً حربياً ، وانتصر اليونان على الرومان انتصاراً أدبياً ، وكان مظهر هذا الانتصار الأدبي في روما وفي بغداد واحداً ، وهو أن اليونان والفرس أخذوا الرومان والعرب بآدابهم وحضاراتهم ، ولم يكتفوا بذلك بل عبثوا بالآداب اللاتينية والعربية فأدخلوا فيها وأضافوا اليها ما لم يكن لهما به عهد .

وكذلك صنعوا بالانساب ، وكذلك صنعوا بالتاريخ والسير ، إذن فمن الحق

---

(١) طه حسين : من الأدب الجاهلي ص ١١٣

علينا أن نشك في أخبار هؤلاء الرواة حين يروونها واثقين وان نبالغ في الشك حين يروونها متحفظين ، وأن نشتد في المبالغة حين نراهم يختلفون فيما بينهم أختلافهم في أمر المجنون »(*)(١) .

ونراه ينتقد ما يحكى عن « المجنون » عندما أهدر السلطان دمه لتعرضه لليلى وخروجه للعيش مع الظباء وعنده أن هذا السخف « آية على أن المخترع ضعيف الحظ من القصص الغرامي يعييه المعقول فيلجأ الى المحال .

وعلى هذا النحو من النقد أستطاع مؤرخو الآداب اليونانية أن يفرقوا بين فصول « الإلياذة » وأناشيدها المختلفة ، فما كان منها محالاً مفعماً بالمبالغات أضافوه الى شاعر ضعيف قليل الحيلة وما كان منها معقولاً أو كالمعقول لا يلتمس اللذة الفنية في الإحالة والإغراق أضافوه الى شاعر بارع واسع الحيلة»(٢) .

وعلى ذلك فإن « ليلى العامرية » عند العرب في ذلك العصر : « كانت شيئاً يشبه « هيلانة » عند اليونان في عصر الأبطال ، وكذلك قل في لبنى وبثينة وعزة . . . وغيرهن من النساء اللاتي الهمن هؤلاء الشعراء المجهولين غزلهم ونسبهم »(٣) .

٢ ـ نظرية الاحتكاك الثقافي وفكرة الانساب عند العرب :

والدكتور طه حسين وإن كان قد هاجم نظرية تنقل الشعر بين القبائل على أساس « النسب » أو على أساس فكرة الأنساب فإنه يرجع فيعيد بناء تلك النظرية على أساس جديد من الصلة الجغرافية والاحتكاك التاريخي بين هذه القبائل العربية وبين الشعوب المجاورة كالفرس وغيرها وما نتج عن ذلك من رقي عقلي وعاطفي عمل على انتاج الشعر الجاهلي الذي ضاع منه الكثير ، ثم يختم بحثه بملاحظتين الأولى : « إن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا الى نتيجة الا تكون تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا في تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنيون أو ربيعيون وسواء أكانوا من أولئك أم من هؤلاء فيما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد

(١) طه حسين : حديث الأربعاء ط (١) ص ١٧٨ .
(*) قيس بن الملوح .
(٢) المرجع نفسه ص ١٨١ .
(٣) طه حسين : حديث الاربعاء . جـ ١ . ص ١٩٤ .

والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس إتصالاً ظاهراً ، والتي كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذاً فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد هي عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح ، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسين العربيين فيما بينهما ومن أتصالهما بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل - إذ كنت تريد التحقيق - ظهر الشعر وقوي وأصبح فناً أدبياً وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكرى .

ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد متوغلة في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهله .

ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية ، فالشعر كما ترى يمني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة ، ولكن لم نعرفه ولم نصل اليه حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة ، ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير من نظرية تنقل الشعر وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن تعمدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية وشعر مضر من ناحية أخرى ، قلنا في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر اليمن وربيعة لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أولويته ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير »[1] .

أما النتيجة الثانية فهي خاصة بالدفاع عن منهج البحث وعن عواقبه ، فإن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به : (لا لأن الشك مصدر يقين ليس غير بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلومه أن تقوم على أساس متين وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق. ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر ما تمكن منها)[2] .

---

(١) طه حسين : في الأدب الجاهلي. ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤٣ .

وما يهمنا من هاتين النتيجتين هنا هو تفسير نظرية نشأة الشعر على أساس الاحتكاك الحضاري بين الشعوب العربية وغيرها من الشعوب الاخرى . كذلك يهمنا النظر في طبيعة المنهج الفلسفي الذي أستعان به طه حسين في هذا البحث .

أما من ناحية النتيجة الأولى ، فهي تفسر لنا أو تستطيع أن تفسر لنا نشأة الشعر نتيجة لهذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد في « عصور مختلفة » . . .

ولكن من الصعب العسير أن يفسر لنا القول بالاحتكاك الثقافي Culutre Contact ـ وهو اصطلاح يقترب من معنى التأثير أو التكيف الثقافي Aculturation(*) هذه الحركات ذاتها التي دفعت أهل اليمن والحجاز إلى العراق والجزيرة ونجد والتي دفعت الشعوب العربية للإتصال بالفرس .

ولكن ثمة إعتراض وجيه ، حيث أن مطلب تفسير تلك « الحركات » التي مَرتّ بها القبائل والشعوب العربية لا يدخل في دائرة التفسير الأدبي ، ولكنه من مهمة الباحث التاريخي . والواقع أن هذا لا يتفق مع المهمة التي حددها طه حسين لنفسه في درسه للأدب العربي الجاهلي . . فهو يلخص نظرته إلى هذا الأدب بقوله : « فنحن ننظر إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخ الى ما قبل التاريخ »(١) .

وكان ينبغي لتلك النظرة التاريخية الواسعة أن تتجاوز مجرد التعليل لنشأة الشعر الى تعليل حوافز تلك الحركات التاريخية التي دفعت الى هذه النشأة الفنية(**) أو العقلية . حتى نستطيع فهم الصلة بين الحركة التاريخية للشعوب والقبائل العربية وبين ما تبقى من الشعر الجاهلي غير المتنخل . .

(*) راجع حول العلاقة بين : الاحتكاك الثقافي والتكيف الثقافي ، وكذلك التمثيل الثقافي Assimilation الذي يعتبر مرحلة من مراحل التكيف الثقافي د. احمد أبو زيد : البناء الاجتماعي جزء أول الدار القومية ، القاهرة (١٩٦٦) ، ص ٢٦٩ ، وما بعدها ، وكذلك د. شكري عياد : عن التأصيل ، مجلة المجلة فبراير (١٩٦٩) . ص ٥ .

(١) طه حسين : في الأدب الجاهلي . ص ٢٣٢/٢٣٣ .

(**) كتاب (روبرتس سميث) الانساب والزواج عند العرب في الجاهلية : دراسة وافية عن تطور النظام البدائي للأمم السامية والذي يتمثل في انتقالها من نظام الطوتم ومرحلة الرعي الى مرحلة الزراعة . وفيه يعلل المؤلف الحركات التاريخية للقبائل العربية في العصر الجاهلي تحليلاً شبه علمي ـ (انظر القسم الخاص بمنهج جورجي زيدان من هذا البحث) .

٣ ـ المنهج الديكارتي والتاريخ الأدبي :

وإذا كانت النتيجة الأولى تتعلق بالنظرية فإن النتيجة الثانية تتعلق بالمنهج . وهو في دراسته للتاريخ الأدبي تجده يستعير من الفلسفة منهج الشك الديكارتي . . كما نراه أيضاً ويراجع المناهج العلمية في تاريخ الأدب العالمي عامة والفرنسي خاصة . وذلك كما تتمثل عند كل من « تين » « وسانت بيف » « وبرونتيير »(*) .. « وجول لمتر » . . وسنحاول الآن التعرف على بعض جوانب منهجه الأدبي .

وهو صريح في التزامه بمنهج الشك الديكارتي ، حيث نراه يصرح في بداية درسه للأدب الجاهلي : « أريد أن أقول بأني سأسلك في هذا النحو من البحث مذهب المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة أريد أن أصنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر ، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث . والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل . وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤ وسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً »(١) .

ويربط بين منهج الشك من حيث هو ممارسة عقلية نقدية وبين الأخلاق أو الممارسة العملية الاجتماعية « أنت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الإجتماعية أيضاً »(٢) .

(*) (هـ. تين H.Taine (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) ، سانت بيف (Sainte-Beuve) (١٨٠٤ ـ ١٨٦٩) وبرونتيير (Brunetière) (١٨٤٩ ـ ١٩٠٦) .

(١) د. طه حسين : في الأدب الجاهلي ص ٦٨/٦٧ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٧٠/٦٩ .

بل يتجاوز ذلك الربط بين المنهج والحياة العملية بصفة عامة ليربط بين المنهج والحياة الاجتماعية والعملية للواقع السياسي للمجتمع العربي في بداية هذا القرن .

فكما تأثر الغربيون بهذا المنهج ، فلا بد من أن نتأثر نحن الشرقيون به لأن عقليتنا قد أخذت تتغير وتصبح متأثرة بالحضارة الغربية وهذه أيضاً حجة جدلية تتضمن الكثير من عناصر التوهم الذي فرضته الظروف السياسية للمجتمع العربي بمصر وقتئذ : « وسواءً رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب ولا بد من أن نضعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم ، ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية .

وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغير وأسرعت في الإتصال بأهل الغرب »[1] .

ويبدو أن طه حسين قد حدد مجال استخدامه للمنهج الديكارتي في حدود دراسة الاداب القديمة ، وهي الآداب التي حظيت بجل اهتماماته وخاصة الأدب العربي القديم . فهو يصرح بأن دراسة الأدب العربي القديم[2] هي من أقرب ميادين الدراسة الى نفسه .

وتنقسم مناهج الدراسة التاريخية في عصر ديكارت الى قسمين . . المنهج الكلاسيكي الذي سيطر على كتابة التاريخ في العصور الوسطى ويتميز هذا المنهج بـاعتماد المؤرخ وقتئذ على المصادر التقليدية وافتقاره الى الأداء الكفيلة بنقد هذه المصادر وتحليلها الى عناصرها المختلفة . والقسم الثاني هو المنهج التاريخي الحديث على أن نستعمل كلمة الحديث هنا في حدود النصف الثاني من القرن السابع عشر ويطلق على هذا الاتجاه : اتجاه تدوين التاريخ الديكارتي .

ولقد أطلق على هذا الاتجاه التاريخي عبارة « تدوين التاريخ الديكارتي » لاستناده إلى نفس الأسس التي اعتمدت عليها فلسفة ديكارت وهي : الشك المنهجي والفكرة الرئيسية التي قام عليها هذا الاتجاه هي أن ما كتب نقلاً عن المصادر التاريخية « لا ينبغي أن يسلم به دون أن يخضع لعملية نقد ، تستند الى منهج بحث يتألف من ثلاث

---

(١) طه حسين : في الأدب الجاهلي . ص (١١٥)
(٢) فؤاد دواره : عشرة ادباء يتحدثون . ص ١٩ .

قواعد على الأقل »(١) . وهذه القواعد الثلاث ترتكز على قاعدته المنهجية الاساسية وهي : « ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور والسبق الى الحكم قبل النظر ولا ادخل في أحكامي الا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك »(٢) .

وبتطبيق تلك القاعدة المنهجية في مجال البحث التاريخي نجدها تتضمن القول بأنه (لا يوجد مصدر تاريخي يحتم علينا الإقتناع بما نعتقد في استحالة حدوثه)(٣) .

ومن الطبيعي أن يكون هذا المنهج أساس الدراسة الخاصة بالآداب القديمة وذلك لتخليصها من خرافات العصور الوسطى ، ولرد الأشياء الى أصولها . . . ولقد كانت تلك الظروف تتشابه والظروف الخاصة بدراسة التاريخ الأدبي العربي القديم « وإنما نُحَل الشعر في الأمة اليونانية والأمة الرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً ، وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس الى اليونان والرومان لم تنته بعد وأنها لن تنتهي غداً ولا بعد غد ، وأنت تعلم أنها قد وصلت الى نتائج غيرت تغييراً تاماً ما كان معروفاً متوارثاً من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما وأنت إذا فكرت ستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت اليه في أول هذا الكتاب وهو منهج ديكارت الفلسفي »(٤) .

٤ - المنهج والممارسة الحضارية :

والواقع ان اكتشافات ديكارت المنهجية والفلسفية ترتبط إرتباطاً وثيقاً بتشكل - أو - بعبارة أصح ببداية تكوين النظام البرجوازي في أوروبا ، فنظرته الميكانيكية عن العالم تتطابق ومصالح المجتمع الجديد ، فديكارت هو صاحب العلم الذي تخيله في رؤ ياه واطلق عليه اسم « العلم العجيب » ولم يكن هذا العلم الجديد غير « علم الهندسة التحليلية » وهو العلم الذي أرتبطت نشأته بمتطلبات التقدم في القوى

(١) كولنجوود : فكرة التاريخ ص ١١٨ .
(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري . دار الكاتب العربي القاهرة ط ٢ ١٩٦٨ ص ١٣٠/١٣١ .
(٣) كولنجوود : فكرة التاريخ : ص ١١٨ .
(٤) طه حسين : في الأدب الجاهلي : ص ١١٤ - ١١٥ .

الانتاجية للرأسمالية ، وما زال استخدام مصطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهداً يخلد ذكرى ابتكار ديكارت لهذا العلم ، والمتأمل في القواعد الأربع للمنهج التي رصدها في « مقال عن المنهج » يدرك أن هذه القواعد لا تخرج عن المبادىء الأساسية للعقل الرياضي . . فالقاعدة الأولى التي يقول عنها « كذلك أعتقد أنه بدلاً من هذا العدد الكبير من المبادىء التي يتألف منها المنطق فالأربعة التالية حسبي بشرط أن يكون عزمي على ألا أضل مرة واحدة ببراعاتها صادقة ودائمة . الأول : ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور والسبق الى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل في أحكامي الا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك »(١) .

وتسمى هذه القاعدة قاعدة اليقين أو قاعدة الجلاء والوضوح ، وهي تمثل الخطوة الأولى التي يترسمها العقل في حل المسائل الهندسية حيث توضع أولاً صيغة المطلوب ثم تقام الفروض.والمبدأ الثاني يقوم على « أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه »(٢) .

وهذه هي قاعدة التحليل وهي الخطوة الأولى في إقامة البرهان في المسائل الهندسية ، أما المبدأ الثالث فيقول : « أن أسيّر أفكاري بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل الى معرفة أكثر تركيباً ، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع »(٣) .

وهذه قاعدة التركيب ، وهي الجزء الثاني من طرق اقامة البرهان في المسائل الهندسية ، والمبدأ الرابع والأخير كما يرى ديكارت : « أن أعمل في كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً »(٤) .

وهذه قاعدة التأليف والتركيب معاً ، أو ما يطلق عليها ديكارت « مبدأ الاستقراء » وهي تمكن من تحقيق القاعدة السابقة حيث ترمي الى استيعاب كل ما

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج . ص ١٣٠ - ١٣١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٣١ - ١٣٢ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٣١ /١٣٢ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٣٢ .

يتصل بمسألة معينة وترتيب العناصر التي يمكن التوصل اليها .

وعن الطابع الرياضي لقواعد المنهج الديكارتي يقول مؤرخ الفلسفة الحديثة « والواقع أن قواعد المنهج الأربعة إن هي إلا الخطوات التي يترسمها الذهن في حل أي مسألة هندسية ، فنحن نضع أولاً صيغة المطلوب ثم نقيم الفروض ونشرع في البرهان على صحة المطلوب ، أي أننا نستخدم الطريقة التحليلية أولاً ثم الطريقة التركيبية ثانياً حتى نصل الى المطلوب ثم نعود فنراجع خطوات المسألة للتأكد من صحة سير البرهان » .

ولا يهدف عرضنا لتلك القواعد أساساً إلا إلى بيان طبيعة المنهج، وخاصة أننا في مجال بحث عن المناهج ومن الواضح من عرض المبادىء السابقة أن المنهج عبارة عن تبسيط منظم أو « تهيئة للأمور » . .

كما أن تلك التهيئة ليست إلا نوعاً من «الإختزال» أو «التجريد» كما تنص القاعدة الثالثة خاصة ، والمنهج أيضاً عبارة عن الوحدة الداخلية التي تربط منطقياً بين منظومة الحجج أو الأدلة أو ما يطلق عليها ديكارت « السلاسل الطويلة من الحجج »

و« هذه السلاسل الطويلة الحجج وكلها بسيطة وسهلة والتي اعتاد اصحاب الهندسة الاستعانة بها للوصول الى أصعب براهينهم يسرت لي أن اتخيل(١) أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية وتتتابع على طريقة واحدة » .

ونتيجة لطبيعة المنهج الذي يرمي إلى البحث عن الوحدة الداخلية بين الموضوعات المختلفة لذلك ترى ديكارت يسعى لتطبيق تلك القواعد المنهجية على بقية العلوم الأخرى : « ولكن أكثر من أرضاني من ذلك المنهج هو ثقتي إنني بواسطته أستعمل العقل في كل أمر ، إن لم يكن على الوجه الأكمل فعلى خير ما في استطاعتي على الأقل وذاك فوّق إنني كنت أشعر في تطبيق هذا المنهج أن عقلي كان يتعود شيئاً فشيئاً على تصور ما يتصوره على وجه أشد وضوحاً وأقوى تمييزاً وأنني إذ لم أقصد هذا المنهج على مادة معينة فقد كان لي الأمل أن اطبقه تطبيقاً مفيداً على معضلات العلوم الأخرى كما فعلت في معضلات علم الجبر »(٢).

ومن المعروف أن ديكارت هو الأب الحقيقي للنزعة العقلانية(*) بالنسبة لنظرية

(١) محمد علي أبو ريان : الفلسفة الحديثة . ط ١ . ١٩٦٩ ، دار الكتب الجامعية . ص ٧٠ .
(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٣٥ .
(*) Rationalism

المعرفة في الفلسفة الحديثة - نتيجة لذلك يربط ديكارت بين المنهج والفلسفة - فالمنهج إذن عبارة عن الفلسفة الأولى أو مبادىء الفلسفة ولا تعنينا هنا فلسفة ديكارت الفيزيائية أو الميتافيزيقية . فليست لهذه الفلسفة الآن قيمة كبيرة من الناحية العلمية ولكن كل ما يعنينا هو التعرف على طبيعة المنهج ذاتها وإذا كان المنهج هو مبادىء الفلسفة أو الفلسفة الأولى ، فإن المبدأ الأول عند ديكارت هو الشك وهو يرتبط هنا بالبحث عن جوهر سابق أو حقيقة أبدية وهذه الحقيقة التي توصل اليها ديكارت هي الكوجيتو « أي اعتباره الأنا شيئاً مفكراً » وبالتالي إثبات وجود الذات عن طريقة هذه « الأنا المفكرة » «Cogite: Orgosum» « أنا أفكر إذاً فأنا موجود » وهي أولى القضايا التي تتمثل لانسان يقود فكره بنظام .

ولذلك فهي تعتبر معياراً لكل حقيقة فالشك نقطة انطلاق للوصول الى حقائق صادقة .

وتكمن قيمة المنهج هنا في هذا السلب أو الشك ولكن قيمته الحقيقية تكمن في أسلوب اكتشافه للحقائق (بحيث يؤدي التفكير في كل اكتشاف ، إلى حقيقة جديدة ، وذلك إلى أن يتم بناء صرح الفلسفة ، ويبدأ اكتشاف الحقائق بالشك في جميع الأشياء والموضوعات ، أي اخلاء الذهن من جميع الأحكام السابقة في تلك الأشياء والموضوعات وعدم الارتباط بحكم ما أياً كان ، ويكون طريق الشك هذا كفيلاً وحده لايجاد حقيقة أولى لا تحتمل شكاً أو إنكاراً ، وتمتاز علاوة على ذلك بصفة الخصب المعنوي فهي حقيقة أولى تجر وراءها كما سيظهر حقائق أخرى في نظام بديهي »[(1)] .

وهذه أولى النتائج الإيجابية التي يمكن لنا أن نستخلصها من طبيعة المنهج عموماً فالمنهج ، لا يبحث عن الوحدة بين الموضوعات أو النظر إلى الأشياء ، والحجج العقلية كسلاسل فحسب إنما هو رد الأشياء والحقائق إلى مصادرها لاكتشاف حقيقة كلية (نظرية) أو حقائق جديدة جزئية .

أما النتيجة الإيجابية التي يمكن لنا أن نستخلصها من طبيعة المنهج العلمي خاصة ، فهي الربط بين المنهج والممارسة العملية : ذهنية كانت أو اجتماعية وعلى

---

(١) د . نجيب بلدي :ديكارت . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ٧٥ .

ذلك « يرمي منهج ديكارت إذن إلى وحدة الموضوعات إنما بمعنى عملي علمي لا بمعنى فلسفي ، ولهذا السبب لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تعتبر محاولة ديكارت في الربط بين الظواهر وتوحيدها ، متجهاً إلى فلسفة مثالية أو تصورية ، كما ادعى البعض ، نعم إن ديكارت أشاد بوحدة العلوم وموضوعاتها في الفقرات الأولى من كتاب القواعد(*) ورأى أنه من الممكن ارجاء العلوم وموضوعاتها إلى وحدة العقل الانساني ولكنه قصد بذلك فقط أن يرجع العلوم إلى العقل السليم الذي يدرسه، الى ذلك العقل الواحد ، لا المشترك على التساوي بين جميع الناس حسب عبارته في بداية « المقال عن المنهج » وإنما لا نجد إشارة ما في كتابه « القواعد » كله إلى محاولة لاخضاع الظواهر الطبيعية إلى النفس وقوانينها المشرعة كما هو الأمر عند « كانط » من ذلك في كتاب القواعد الذي لم يهدف بالمرة إلى دراسة الموضوعات والأشياء في طبيعتها المطلقة إنما إلى دراستها بالنسبة للعلم وللعلم الرياضي بوجه خاص ، بل لا شيء من ذلك أيضاً في المقال عن المنهج الذي كان يهدف إلى الربط بين العلم والعمل »(١).

والآن ينبغي علينا أن نتساءل ما الذي استفاده طه حسين من منهج ديكارت ؟ وما هي النتائج الإيجابية أو السلبية التي توصل إليها من خلال استعانته بهذا المنهج ؟ وأخيراً هل تتفق كتبه الأخرى السابقة واللاحقة على كتاب « الأدب الجاهلي » مع هذا المنهج ونتائجه العلمية والفكرية ؟

أما عن استفادة طه حسين من منهج ديكارت فيتمثل ذلك من تلك النزعة العقلانية التي تريد أن تخضع كل الظواهر الفكرية للتمحيص والنقد العقليين ولا عجب في ذلك فطه حسين ينتمي إلى تلك النزعة نفسها التي كان يمثلها في التيار الفكري القومي استاذه لطفي السيد ، ومن ناحية التاريخ الأدبي فقد أستفاد طه حسين من هذا المنهج امتلاك تلك النظرة النقدية العقلية التي وضعت علم القدامى كله موضع التجربة والاختبار.

والتي لم تسلم للمصادر التاريخية التقليدية بالنتائج التي لا تتفق ومنطق الأشياء ومن الناحية الشخصية . . فلقد استفاد طه حسين من منهج ديكارت محاولة الربط بين

(*) كتاب : « القواعد لهداية العقل » وهو الكتاب الذي لخصه ديكارت في المقال عن المنهج .

(١) د . نجيب بلدي : ديكارت ص ٧٩ : لقد سبقت الاشارة إلى قول طه حسين حول صلة المنهج الديكارتي بالحياة العملية الاخلاقية فمنهج ديكارت ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب (وإنما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً) الأدب الجاهلي ص ٧٠ .

منهج التفكير والحياة العملية والاجتماعية ذاتها ، فالكلمة هي الفعل ، والفعل هو الكلمة ، ولربما كانت تلك القاعدة من أخصب النتائج التي توصل إليها وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة النفسية والاخلاقية لكتاب ومفكري المجتمع العربي في بداية هذا القرن حيث كانت الفجوة بين الكلمة والفعل أعمق مما نتصوره الآن ، على الرغم من الفجوة بينهما حتى الآن .

وهذا مما دفع طه حسين أن يحدد شخصية الفيلسوف أو المفكر بأنه العالم الذي لم تكن بين أعماله وفكره أية نتائج متناقضة « مهما يكن أصل هذا اللفظ في اليونانية ، ومهما تكن معانيه عند المسلمين فإنا نفهم منه رجلاً درس العلوم الطبيعية والإلهية والخلقية درساً علمياً متقناً وبسط سلطانها على حياته العلمية وسيرته الخاصة . .

كذلك كان الأقدمون من فلاسفة اليونان يفهمون هذا اللفظ ، فالرجل الذي يتقن هذه العلوم ولكن حياته تناقضها فهو يعرف الفضيلة ويدافع عنها ولكنه لا يصطنعها في سيرته ليس بالفيلسوف عندنا الآن وإنما هو عالم بالفلسفة والرجل الخير يؤثر الفضيلة ويحرص عليها لأن نفسه قد فطرت على ذلك من غير أن يكون متقناً . لهذه العلوم ليس بالفيلسوف عندنا الآن أيضاً وإنما هو رجل خير فحسب فإذا جمع بين هذين الطرفين فأجاد الحكمة علماً وعملاً أي بحث عن حقائق العالم وكانت حياته موافقة لنتائج بحثه فهو الذي نفهمه . . من لفظ الفيلسوف أو الحكيم »[1] .

وهنا يلاحظ بعض الدارسين الاوروبيين بحق (أن فكر طه حسين وأعماله تتشابه مع التحديد أو التعريف A Definition للفيلسوف الحق »[2] .

أما عن النتائج الإيجابية أو السلبية التي توصل اليها طه حسين من خلال استعانته بالمنهج الديكارتي ، ولنبدأ بالنتائج السلبية أولاً . . وتتضح لنا تلك النتائج السلبية إذا تأملنا قليلاً « الحقيقة » الأولى التي ينطلق منها ديكارت .

وهي أنا أشك أو أفكر إذاً أنا موجود ، فالفكر عند ديكارت وجود أو هو جوهر الوجود ، وبالتالي فإن جوهر الوجود هو الفكر . . فالوجود والفكر وحدة واحدة لا تنفصم

وينتهي من تلك الحقيقة الى التركيز على دراسة الوجود والوجود الطبيعي

(١) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء . ص ٢٣٤ .

(٢) Cachia (Pierre) : Taha Husayn . London . 1956 . P . 77.

الفـزيائي بـأداة التحليل الـرياضي ، والعـالم أو تصور العـالم عند ديكـارت هو تصـور ميكانيكي بحت ، ولذلك فإن تفسير الظواهر الطبيعيـة والاجتماعيـة والروحيـة حسب المنهج الديكارتي هو تفسـير ميكانيكي أو آلي ، ولقـد سبق أن أشرنـا إلى بعض مظاهـر التفسير الخارجي أو الآلي لنشأة الشعر العربي الجاهلي عند طه حسين ولكن يبدو أن كل ذلك في حاجة إلى التوضيح .

ولنبدأ من النقطة الأولية وهي كيفية تطور المنهج الديكارتي إلى الفهم الميكانيكي عن العالم ، لقد سبق أن أشرنا إلى أن المنهـج هو الفلسفـة الأولى أو هو مبـادىء الفلسفة . كما أشرنا إلى محاولـة ديكارت للربط بـين المنهج والـواقع العمـلي أو بعبارة مـوجزة بـين الفلسفة والعمل . . . ومن المعروف إن العلم الوحيد الذي شهد تقدما بارزا في عصـر ديكارت هو علم الميكانيكا .

وهـذا التقدم يـرتبط بتقدم القـوى الانتاجيـة التي صـاحبت نشـأة البـرجـوازيـة الأوروبيـة في القرن الســابع عشـر . ومن هنا كـان تصور ديكـارت عن العـالم تصـوراً ميكانيكياً ، ولكن قبل أن ندلـل على ذلـك ينبغي الاشارة إلى تلك النقـطة التي ينطلق منها المنهج ذاته .

« لما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر ، ولما كـان التفكير وجـوداً فـأنا مـوجود : أنـا أفكر إذن فأنا موجود تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكـر لها ميزة نادرة هي أن ادرك فيها الوجـود والفكر متحـدين اتحاداً لا ينفصم . . الفكـر مبدأ لأنه وجود قبل كل وجود »[1].

فالوجود والفكر عند ديكارت في وحدة واحدة ونتائج دراسة الوجـود الطبيعي أو الفيـزيائي هي نفسهـا نتائـج فكرتـه عن العالم بصـورة عامـة : بمعنى العـالم الخـارجي والداخلي للانسان . . وهذه الطبيعة هي نزعة الميتافيزيقيا من الناحية الفلسفية .

لقد كان ديكارت « يعتقد في حقيقـة الأمر أنـه من غير الممكن أن يـوجد سـوى جوهر واحد ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها »[2].

ثم يضيف « فالميتافيزيقيا والعلم في نظر ديكارت شيء واحـد من حيث الأساس وكل الأحداث الطبيعية بمـا في ذلك التغييـرات التي تحدث في الجسم البشـري تتحكم

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٦٦/٦٧ .
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ١٤٤ .

فيها نفس القوانين الفيزيقية ، وعلى هذا فالطب لابد أن يكون في نهاية الأمر جزءاً من العلم الفيزيقي الواحد ، على أن جميع العلوم ليست شيئاً آخر غير الفيزيقا ، والفيزيقا ليست شيئاً آخر غير الفلسفة وهو وضع قد صوره ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » . حيث جعل الميتافيزيقيا جذورها والفيزيقا جذعها والعلوم الأخرى فروعها »[1] .

فمنهج الشك الديكارتي ـ رغم نقطة انطلاقه العلمية إلا أنه ينتهي إلى تفسير ميكانيكي للظواهر المادية والنفسية ، وعندما يفسر طه حسين نشأة الشعر الجاهلي بتلك الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق وبلاد الفرس بالاحتكاك الثقافي بين تلك القبائل العربية والشعوب المجاورة ، فإن هذا المنهج لا يفسر لنا الا تلك العوامل الخارجية الآلية .

وذلك في الوقت الذي كنا في حاجة ملحة إلى تفسير علمي لتنقل القبائل ذاتها ولتلك «الحركات التي دفعت القبائل العربية الى الانتقال من موطنها الأصلي . وخاصة إذا كنا نقف من الأدب الجاهلي موقف المؤرخ بالنسبة إلى عصور ما قبل التاريخ . وإذا كنا نريد أن ندرس الأدب كما يدرسه الأوروبيون في صلة عميقة بينه وبين مخيلة الشعب وحياته الضرورية التي انتجت هذه الأعمال الأدبية بفضل الحساسية الفائقة التي كان يتمتع بها بعض أفراد هذا الشعب أو ذاك .

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ١٤٥ .

الفصل التاسع عشر

الابداع الأدبي بين :
الجبرية التاريخية والحرية الفردية

١ - الحادثة التاريخية والقصيدة :

أما عن النتائج الإيجابية التي توصل إليها طه حسين من خلال استعانته بمنهج ديكارت فلنرجئها إلى أن نتبين موقفه من هذا المنهج بالنسبة لكتاباته السابقة واللاحقة على كتاب « الأدب الجاهلي » ولأنها أيضاً سوف تبين لنا من خلال هذا التوضيح لتطور فكر طه حسين نفسه .

فإذا نظرنا في دراسته الأولى وهي بحثه عن أبي العلاء المعري الذي صدر في عام (١٩١٤) فإننا نلمس رغم ما تتضمنه تلك الدراسة من الخضوع للنزعة التاريخية « الجبرية » قيمة محاولة طه حسين في ممارسة الشك في نظرية الأنساب ، وهي النظرية التي أخضعها للنقد المنهجي العلمي في كتابه « في الأدب الجاهلي » .

فنراه ينتقد تلك النظرية في بحثه عن أبي العلاء بقوله « ولئن كان علم النسب يشتمل على كثير من الحقائق النافعة إلا أن حظه من الخلط عظيم ، ولا سيما إذا بعد العهد به وتعمق في الزمان القديم ، ذلك شيء لا نقصره على النسب العربي وإنما نمد ظله على غيره من الأنساب فإن العناية بحفظ نسب الآباء والأجداد ، خصلة من خصال أهل البادية وأمم التاريخ القديم(*) تشتد كلما أغرقوا في الجهل والأمية ، وتضعف كلما تقدموا في الحضارة والعلم ، وخليق بالقضايا التي تقرر في ظلمة الجهل

(*) كان الرومان أشد من العرب محافظة على أنسابهم وبقي ذلك الى أيام الامبراطورية ثم لم تسلم هذه الانساب من نقد المؤرخين القدماء والمحدثين . هامش للمؤلف .

من وراء حجاب وتدون قبل أن يظهر التاريخ عليها أن تعد من الأساطير التي تنقض وتزيد بالزمان والمكان لا من الحق الثابت الذي لا شك فيه »[1].

ثم نراه يرصد أهم النتائج المترتبة على التمسك بتلك الأوهام بقوله « ولكن لابد لنا قبل أن ندع هذه الأوهام من أن نقرر قضية ذات خطر لأنها تؤثر في حياة الناس أثراً غير قليل ، هذه الأوهام والخيالات الكثيرة التي تتوارثها أسرة من الأسر أو شعب من الشعوب تترك في نفس الأجيال الناشئة فإذا كانت تمثل العزّ والمجد ونباهة الشأن ورفعة القدر تركت في نفس الأجيال الناشئة ظلاً من الإباء والحمية . وإذا كانت تمثل الذلة والمسكنة والخمول والضعف تركت في نفس هذه الأجيال ظلاً من الخنوع والخشوع ، وهذا الظل الذي يتركه التراث القديم يعمل غير قليل في تكوين الأشخاص النابهين مشتركاً مع غيره من المؤثرات التي يتكشف عنها الزمان»[2].

ولكن هذا النقد لنظرية الأنساب لا يمثل غير جانب ضعيف بالنسبة لروح البحث عن أبي العلاء وهو البحث الذي تسيطر عليه النزعة التاريخية الجبرية ، وهي نزعة حاول المؤلف فيما بعد النظر اليها بعين النقد والتمحيص ولا سيما في مقدمة كتابه في الأدب الجاهلي ، وتتضح لنا معالم الجبرية التاريخية في بحث أبي العلاء عندما يقول طه حسين « فلم يكن لحكيم المعرة أن ينفرد باظهار آثاره المادية أو المعنوية وإنما الرجل وماله من آثار وأطوار نتيجة لازمة وثمرة ناضجة لطائفة من العلل اشتركت في تأليف سراجه وتصوير نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان »[3].

وأيضاً فإن الأعمال الأدبية والفنية ذات الصفة الذاتية لا تخرج عن نطاق العلل التاريخية فهي تخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء « إنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة التي يجيدها الخطيب والرسالة التي ينمقها الكاتب الأديب كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء »[4].

ويتجاوز طه حسين هذه النزعة الجبرية في النظر إلى التاريخ الأدبي عندما يناقش مذاهب النقد الأدبي الحديث وذلك في مقالاته في « حديث الأربعاء » وهو هنا لا

---

(١) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء. ص ١٠٣/١٠٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٠٦ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٥ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٩ .

يتجاوز النظرة الجبرية بصورة مطلقة ولكنه يتجاوزها إلى حد ما . فهو لكي يتخطى المنهج الذاتي في دراسة تاريخ الأدب في العصر العباسي نجده منذ عام (١٩٢٣) يتساءل عن قصد الناقد عندما يدرس شعر شاعر من الشعراء فيرى أن المقصود من تلك الدراسة ليس هو مجرد تحديد شخصية الشاعر الفردية إنما هو يتجاوز أو ينبغي له أن يتجاوز هذه الشخصية وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء لفهم العصر الذي عاش فيه هذا الشاعر والبيئة التي خضع لها والجنسية التي نجم عنها هذه بالطبع هي المقاييس النقدية الرئيسية عند الناقد الفرنسي « أبيوليت تين » « Hyppolite Taine» (١٨٢٨ - ١٨٩٣) والتي أخضع لها دراسته عن تاريخ الأدب الانجليزي في سنة ١٨٥٣ ودراسته عن « المثل الأعلى في الفن » (١٨٦٧) .

ولكننا نجده يتخطى تلك النظرية وأمثالها مما يعرف بالاتجاه النقدي العلمي المستمد من نتائج العلوم الإنسانية والمتمثل في اتجاهات « سانت بيف » وجول لمتر (J. Lemaitre) وبرونتيير (Bruntiere) وهو هنا لا يتخطاها بصورة تامة ، ولكنه يحاول أن يؤلف بينها فيقول « ولا نقل أن في هذا شيئاً من التحرج ولا فيه تضييقا ومحاولة من هذه المحاولات التي ارادت غير مرة أن تجعل النقد علما ذا قواعد وأصول فلم تفلح ولم توفق إلى شيء كثير، لا تقل هذا فإنني لا أتحرج ولا أضيق ولا أحاول أن أضع للنقد قواعد وأصولاً معينة ، وإنما أحاول أن أفهم معك معنى النقد وما يرمي إليه الناقد ، ومهما نختلف في مذاهب النقاد المحدثين ومسالكهم فهم يقصدون إلى هذا كله أو بعضه سلْ (سانت بيف) (Sainte Beuve) ينبؤك بأنه يعنى قبل كل شيء إذا قرأ قصيدة من الشعر أو فصلاً من النثر أن يجد شخص الشاعر أو الكاتب وبأن يحلل هذا الشخص ، كما يفعل علماء التاريخ الطبيعي في معاملهم ، ولكن الشخص وحده لا يكفيه ولا يعنيه وإنما هو يتخذ هذا الشخص وسيلة إلى النوع يتخذ هذا الجزء وسيلة إلى الكل ، ثم سلْ (Taine) ينبؤك بأن شخص الشاعر أو الكاتب ومزاجه وعواطفه وكل ما يكون نفسه لا يعنيه إلا من حيث هو أثر من آثار العصر الذي عاش فيه ، والبيئة التي خضع لها والأمة التي نجم عنها ، فالشخص عنده أثر من آثار هذا العصر وهذه البيئة وهذه الأمة ثم سَلْ (جول لمتر) ينبؤك بأن هذا كله لغو وثرثرة وأن الفن وحده هو الذي يعنيه ويعنيه من حيث هو مؤثر في النفس ، فيبعث فيها العواطف على اختلافها ويبعث فيها الرضى والاعجاب وفي الحق أن الناقد لا يقنع بما كان يقنع به « سانت بيف أو تين » أو « جول لمتر » أو غيرهم من النقاد ، وإنما يود لو استطاع أن يوفق إلى هذا كله ويستخلص منه ع ض اً شاملاً يطلبه ويسمو إليه حين ينقد فيهم شخصية

الشاعر أو الكاتب وعصره وفنه »[1] .

وهو في هذه الفترة ـ (١٩٢٣) ـ كما نرى قد بدأ في مراجعة نظرته التاريخية التي سيرجعها فيما بعد إلى تيار الفلسفة الوضعية منذ « كونت » إلى « دوركايم » حتى « ليفي بريل» .وبدأ يتحفظ هنا قليلاً بالنسبة للقيمة العلمية لهذا الاتجاه الأدبي والتاريخي ولكن ما أن نصل إلى عام (١٩٢٧) حتى نجد كتابه في « الأدب الجاهلي » يأخذ في نقد هذا الاتجاه نقداً واضحاً . . فيبدأ بنقد « سانت بيف » الذي كان يريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً وفي ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها على نحو ما يصنع علماء النبات بترتيب الفصائل النباتية المختلفة فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوي والمادي الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية واذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد أن يكون بينها تشابه ما »[2] .

ويمكننا هنا تلمس أبعاد العرض الموضوعي الذي لا نستطيع أن نستشف منه ميل طه حسين الخاص ، وبنفس هذا التحفظ الشديد يعرض لمذهبي «تين» و« برونتير » النقديين ، الأول : في اعتقاده بفاعلية المؤثرات الخارجية التي تكون الفرد . . من « مكان وزمان وجنس » اعتقاداً مطلقاً والثاني : باعتقاده الجازم بخضوع فنون الأدب وأجناسه لنظرية التطور على حسب مذهب داروين ، وتراه يرد كل هذه الاتجاهات النقدية إلى الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) .

ثم يتساءل عن مدى نجاح تلك المحاولة التي أرادت أن تصبغ الأدب بتلك الصبغة العلمية عند هؤلاء النقاد الثلاثة « ولكن أوفقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم يوفقوا ولا يمكن أن يوفقوا لا لشيء إلا لما قدمنا من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون موضوعياً صرفاً وإنما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام »[3] .

وهو هنا يهاجم تلك الموضوعية التي لا تستطيع أن تفسر له سر النبوغ والعبقرية

---

(١) طه حسين : حديث الأربعاء . ط١ . ١٩٦٠ ص ٥٣/٥٤ .
(٢) طه حسين : في الأدب الجاهلي . ص ٤٣
(٣) طه حسين : في الأدب الجاهلي . ـ

الأدبية ، وهي تلك الظاهرة التي سبق ان قرر امكـان اخضاعهـا للتعليل في بحثـه عن « أبي العلاء » خضوع المادة لعمل الكيمياء » . . ولا نستطيـع أن نحكم على خط سـير التطور الفكري هذا بأنه نوع من الرجوع عن الرأي كما يـرى بعض الدارسين « وهذا الذي يراه طـه حسين في كتـابه « في الأدب الجـاهلي » من خـطأ في دراسة الأدب عـلى أسس علمية محضة إنما هو رجوع منه بعد ثلاث عشرة سنة عن رأيه السابق في « ذكرى أبي العـلاء » حـين قـال أن الأدب يجب أن يخضـع للعلم خضـوع المـادة لعمـل الكيمياء »(١) .

وطه حسين لم يتراجع عن تناول الأدب بمنهج علمي موضوعي ولكنه يتخطى هنا أو بعبارة أصح يتطور نحو نوع من الموضوعية تتخلص قليلاً قليلاً من النزعة التاريخية الجبرية ، والدليل على ذلك أنه لم يرفض هذا المنهج الموضوعي بصورة مطلقة ، فهو لا يميل كل الميل إلى « الذوق الشخصي » في تنـاول الأدب ، وذلك لأنـه يحول بينـه وبين أمرين « أحدهما الانصاف ما رأيك في مؤرخ للأدب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه » . . . .

أمـا الأمر الثـاني فهو العقم . . فهـو يضطر إلى الجـدب والعقم حـين يكتفي أن يكون فناً كله . . . فتاريخ الآداب إذن يجب أن يتجنب الإغـراق في العلم كما يجب أن يتجنب الإغراق في الفن وأن يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلاً وسطاً »(٢) .

٢ ـ عناصر « هـ . تين » الثلاثة بين : الديكارتية والوضعية :

ولقد سبق أن أشرنا إلى صلة نظرية « تين » النقدية بالفلسفة الـوضعية ولكننـا لم نـوضح ذلـك بصورة كـافية . . ويبـين لنا ليفي بـريل أستـاذ طـه حسـين في جـامعـة السوربون هذه العلاقة التي كانت تـربط « تين » بـالفلسفة الـوضعية عـامة وبمؤسسهـا أوجست كونت خاصة « حقاً إن « تين » يدين بالكثير لسبينوزا وهيجـل كما يـدين أكثر من ذلك « لكندياك » أما عن جهة معاصريه فيبـدو أنه قـد تأثـر على وجـه الخصوص «بجـون ستيوارت ميـل» و«هربـرت سبنسر» ولكنـه تأثـر بـ «كونت» عن طـريق هذين المفكرين وهنا نجد مصدر معظم أفكاره الرئيسية وفكرته عن تاريخ الأدب وعن فلسفة الفن وبالإختصار مجهوده لتزويـد العلوم الخلقية بمنهـج العلوم الطبيعيـة نقول أن جميـع

(١) عز الدين الأمين : نشأة النقـد الأدبي الحديث في مصـر . ط ٢ . ١٩٧٠ . دار المعارف بمصـر . ص ٢٣٨ .

(٢) طه حسين : في الأدب الجاهلي ص ٤٩ .

هذه الأمور ترجع بالذات إلى أوجست كونت فعلى اعتبار ما يعد كتابه « تاريخ الأدب الانجليزي » تطبيقا للنظرية الوضعية التي ترى أن تطور الفنون والآداب يخضع لقوانين ضرورية تجعل هذا التطور يسير جنباً إلى جنب مع تطور العادات الخلقية والنظم والمعتقدات ومن الأكيد أن نظرية العصر و« البيئة » التي تعد رئيسية في انتاج « تين » لم تكن مجهولة في القرن الثامن عشر لكن « كونت » هو الذي جعلها عامة عندما بين وجه الشبه بين « لامارك ، وبين مونتسيكو ».

وهو الذي أرشد « تين » إلى التعريف العام لفكرة البيئة من وجهة نظر علم الحياة وعلم الاجتماع في آن واحد »[1] .

ونحن نعرف أن طه حسين قد درس علم الاجتماع على « دوركايم » (Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) في جامعة السوربون وكان يحضر تحت اشرافه دراسته التي نال عليها شهادة الدكتوراه عن « ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية » وذلك في عام (١٩١٧) وقد حوّل الإشراف الى أستاذ آخر عندما توفي « دوركايم » في هذا العام نفسه كما أنه درس فلسفة (ديكارت) كما يخبرنا بنفسه على ليفي بريل . . وكل من (دوركايم وليفي بريل) من ممثلي الفلسفة الوضعية التي أسسها « كونت » فما هي العلاقة بين فلسفة « ديكارت » والفلسفة الوضعية ؟؟ . . .

إن فلسفة ديكارت هي الفلسفة « الشكية » أو « السلبية في حين أن الفلسفة الوضعية هي فلسفة «ايجابية»(*) . . فنحن إذاً نقف في طرفين متناقضين، ولكن إذا تأملنا قليلاً الجوانب الميتافيزيقية في فلسفة ديكارت وخاصة فيما يتعلق « بالنفس أو « الذات المفكرة » وهي عنده جوهر مفكر لا تحتوي إلا وعياً وتفكيراً ، ربما أمكننا التعرف على العلاقة بين الفلسفتين . ويقسم ديكارت تلك الأفكار إلى أنواع ثلاثة : أفكار خارجية أو عارضة Idees edventive وهي أفكار صادرة عن الحواس وتدل على موضوعات خارجية تشبهها مثل أفكارنا عن اللون والصوت والطعم . . ثم افكار مصطنعة Idees Factices يضعها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة بتركيب مبتكر ـ يجمع بعضها إلى البعض الآخر . . ثم أخيراً افكار فطرية Idees Innees مثل افكارنا عن الشيء والوجود والنفس ... والحقيقة عند ديكارت أن

---

(١) ليفي بريل : فلسفة أوجست كونت : ترجمة د . محمود قاسم ، والسيد محمد بدوي ط ٢ . مطبعة مخيمر (بدون تاريخ) ص ٣٦ .

(*) Positivism أصل اللفظ « الإيجابية » وهي عادة ما تترجم « بالوضعية » .

تلك الافكار الفطرية هي افكار ثابتة في النفس أي أفكار « غريـزية » . . وعنـده أيضاً أن الأفكار الخارجية أو المعارضة لا تؤدي إلى نتيجة ما وذلك لما يحمله على الحواس من «الشك» وبالتالي فإن الافكار المصطنعة التي هي انعكاس للافكار الحسية مشكوك فيها كـذلك . . وعـلى ذلك فهـو يقبل « الأفكـار الفـطريـة » عـلى أنها ليست مستعـادة من الاشياء ولا مركبة بالإرادة . . .

ولكن النفس تستنبـطها من ذاتهـا وتمتاز هـذه الافكار عنـده بأنها واضحـة جلية وبسيطة وأوليـة(*) . . ويجب أن نشير هنا أن نظرية ديكارت عن الافكار الفطـرية قـد واجهت نقـدا شديـدا من بعض معاصـري ديكـارت نفسـه وعن كثـير من الفـلاسفـة الـلاحقـين عليـه فلقـد بـين الفيلسـوف الفـرنسي بـير جسـانـدي B. Gassendi (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) وهو من معاصري ديكارت خطأ نظرية « الافكار الغريزية » فعنده أن الاحساس ـ قادر على نقل صـورة العالم نقـلا صادقـا ، وبذلـك فليست ثمة افكـار فـطرية وإنمـا افكارنـا هي إنعكاسـات أو صور محـولة عن العـالم . . ونفس الموقف من نظرية الافكار الفطرية نجده عنـد الفيلسوف الانجليـزي « لوك » في عصـر لاحق . . ومن نظرية الافكار الفطرية تنطلق الفلسفة الوضعيـة في دراسة تـطور صور التفكـير في المجتمعات البدائية ودراسة الفـروق بين صـور التفكير البـدائي والتفكير المنـطقي وهي الدراسة التي شغل بها « ليفي بريل » بصفة خاصة ، ونجد مثل تلك الاهتمامات عند « كونت » و« دوركايم » وخاصة في دراساته عن تطور القانون والأخلاق والأديان . .

ومن هنـا فقد أحيت الفلسفـة الوضعيـة هـذا الجـانب الميتـافيـزيقي من فلسفـة ديكارت ، محاولة في الوقت نفسه طمس الجوانب المنهجية التي ترتكز أساسـا على مبـدأ الشك أو « السلب » وهذا مـا نستطيـع أن نستخلصه من بعض الـدراسات الأوروبيـة المعـاصرة . فلقـد (شنت الفلسفة الـوضعية هجـومها المضـاد عـلى المـذهب العقـلاني النقدي في جبهتين : فقد حارب « كـونت » ضد النمط الفـرنسي من الفلسفة السلبيـة اي ضد تراث ديكارت وعصر التنوير في المانيا كان الصراع موجها ضد مذهب هيجل . فتلقى شلينج تكليفا صريحا من الامبراطور فردريش فيلهم الرابع بأن «يحطم بذرة الإفعوان » في المذهب الهيجلي في حين أن شتيال(**) وهو مفكر آخر من اعداء هيجل ،

(*) راجع في ذلك ديكارت لنجيب بلدي ص ١٤٤ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٦٧ وما بعدها .

(**) فيلسوف وضعي ألماني على نمط « كونت » .

أصبح المتخصص الفلسفي بلسان الملكية البروسية عام (١٨٤٠) وأدرك الزعماء السياسيون الالمان بوضوح أن فلسفة هيجل ، بدلاً من أن تبرر الدولة بالشكل العيني الذي اتخذته تتضمن الآراء المؤدية إلى هدمها وفي هذا الموقف تقدمت الفلسفة الوضعية لتقوم بدور المنقذ الايديولوجي في الوقت المناسب »[١] .

ولكن هل نعتبر تقديم طه حسين للنمط الفرنسي من الفلسفة السلبية أي تراث ديكارت من النتائج الايجابية في ثقافة طه حسين؟ ولا يمكننا الاجابة على هذا السؤال إلا بعد النظر في إعتراضات بعض الدارسين من الأوروبيين خاصة في ثقافة طه حسين ، فعندما يقول طه حسين مثلا عن غموض بعض التيارات الفلسفية الغربية بالنسبة إليه .

وعادة ما يأخذ عليه البعض موقفه هذا على أنه يمثل أحد العناصر السلبية في ثقافته ويعترف طه حسين بغموض الفلسفة الالمانية لديه «فأنا اعترف أن الفلسفة الالمانية تمتاز عندي بالغموض والإبهام وأن الله لم يوفقني في يوم من الأيام إلى أن أفهمها أو أجد فيها لذة ، إلا حين كنت أقرؤها في الكتب الفرنسية الملخصة ، ومع ذلك وجدت لذة عند أفلاطون وأرسطوطاليس والفارابي ، وابن سينا وعند الديواني والتفتازاني ، وعند « ديكارت » و« كونت » و« سنيسو » »[٢] .

ويعلق بعض الدارسين حول عدم الالفة بالفكر الالماني والإيطالي عند طه حسين بقوله « وتعترف الصبغة المذكورة بنقص ناتج عن عدم الالفة باللغة والفكر الألماني والإيطالي وقد سلم بذلك طه حسين نفسه »[٣] .

بينما يعلق بعض الدارسين الآخرين على الصبغة المذكورة فيما سبق والخاصة بمجال تأملات طه حسين الفكرية بقوله « ويعترف طه حسين فيما يخص مجال معارفه وتأملاته Speculation وهي على أي حال معارف معتدلة للغاية وذلك بالقياس إلى قراءاته العديدة والمتنوعة »[٤] .

---

(١) هربر ماركيوز : العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماع (٤) ترجمة فؤاد زكريا دار الكاتب العربي . القاهرة ١٩٧٠ . ص ٣١٤ .

(٢) طه حسين : حديث الأربعاء ج ٣ ص ١٠١ .

(٣) فرانشسكو جابويلي : طه حسين الناقد : طه حسين كما يعرفه كتاب عصره كتاب يتضمن مجموعة مقالات عن طه حسين دار الهلال ١٩٦٦ ص ١٦٥ .

(٣) Cachia (P): Tahahusayen. P. 77.

ومهما يكن الامر فإن بعث طه حسين لميراث الفلسفة السلبية على النمط الفرنسي والمتمثل في المنهج الديكارتي يعتبر تعويضاً إلى حد ما عن ميراث الفلسفة السلبية - أو الجدلية(*) - بمعناها الفلسفي كما عند هيجل الالمانية والتي لم يقدر له أن يستوعبها . ولعلنا نكون الآن قد أوضحنا النتائج الايجابية والسلبية التي توصل إليها طه حسين من خلال استعانته بمنهج ديكارت ، ولكن ينبغي علينا أن نتأمل أكثر بعض دراساته الاجتماعية خاصة لمعرفة مدى اتفاقها واختلافها عن هذا المنهج .

ولنبدأ بدراسته عن ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية وهي الدراسة السابقة لكتاب في الأدب الجاهلي وعنده إذا كان المعري « عبقرية فكرية » فإن ابن خلدون يمثل « العقلية العملية عند العرب . . ونراه يلتزم بنزعته العقلانية هنا أيضا فيفسر موهبة ابن خلدون بتراكم المعرفة التاريخية لعصره . . فابن خلدون لم يستخرج فكرته عن التاريخ من العدم « ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر في مصر في عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام ، ونرى لأول مرة في التاريخ الاسلامي مؤلفا هو النويري (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التي عرفت حتى عصره من أدبية وتاريخية وجغرافية بل وخرافية ، وذلك في مؤلف واحد ذي ثلاثين مجلداً »[1] .

ثم نراه يأخذ على ابن خلدون عدم اشارته في المقدمة إلا إلى شكل اجتماعي واحد وهو «الدولة»(**) أي أنه لا يتناول الاشكال الاخرى من البناء الاجتماعي، ونراه يعلل عدم عناية ابن خلدون بالاشكال الاجتماعية الاخرى كالاسرة مثلا بطبيعة نظرته الفردية وتطبيقها على التاريخ « والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد ، مع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاماً مخالفاً لتميز الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية »[2] .

(*) « كل تحديد سلب » صيغة مشهورة عند (سبينوزا) وكثيراً ما يؤكدها « هيجل » في دراسته عن خطوات الجدل حتى نهايته في « الفكرة الشاملة » : راجع إمام عبد الفتاح إمام المنطق الجدلي عند هيجل رسالة ماجستير مخطوطة ص ٩٧ .

(١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : ترجمة محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد بمصر ط١ . ١٩٢٥ . ص ٥٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦٠ .

(**) يقصد موسوعة النويري : نهاية الأدب في فنون الادب .

وهنا يتضح لنا موقف طه حسين العقلاني من حيث رفضه للميتافيزيقيا عموماً وهذه النظرة الفردية عند ابن خلدون هي التي جعلته يهتم بالتاريخ السياسي اكثر من اهتمامه بالاشكال الاجتماعية الأخرى في البناء الاجتماعي ومن الصعب أن نسمي هذا ادعاء من طه حسين كما يذهب بعض الدارسين « أن ما يدعيه الدكتور طه حسين من أن موضوع بحث ابن خلدون هو الدولة ومن أنه لا يشير إلا إلى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة يخالف الواقع مخالفة صريحة ذلك لأن ابحاث « الدولة المنظمة » في مقدمة ابن خلدون تنحصر في باب واحد من أبوابها وأما الابواب الأخرى من المقدمة فتتضمن أبحاثاً كثيرة وشائقة عن القبائل والعشائر والمدن والأمصار، ووسائل الرزق والمعاش، والعلم والتعليم فالقول والحالة هذه أن ابن خلدون لا يبحث إلا عن الدولة ولا سيما الدولة المنظمة ينطبق على الحقائق الراهنة بوجه من الوجوه »(١).

والحقيقة أن طه حسين قد تنبه إلى دراسة ابن خلدون للقبائل والعشائر والمدن والامصار . . . الخ ولكنه يلاحظ أن اشارة ابن خلدون إلى تلك الاشكال من مظاهر الحياة الاجتماعية لم تدرس لذاتها ولكنها درست من حيث هي أصل لكل دولة : « كانت الغاية الجوهرية التي ارتسم تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيدا والتاريخ في رأيه ورأي جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية وذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسي موضوعاً لدرس تمهيدي للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وأنه يحتوي على مؤثراتها الحقيقية فهو مثلا يهتم بالقبيلة البدوية لأنها في رأيه أصل كل دولة تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التي تمدها بقوتها إلى الفتح وتسبغ عليها إلى حين ما سلطة لا يشوبها الاستبداد، ثم تنغمس في الترف فتفقد العصبية وتصير إلى الاستبداد ثم إلى الإضمحلال تلك هي ذروة عمل ابن خلدون إذا صحت التسمية »(٢).

وكثيرا ما يرصد طه حسين الطابع الذهني لابن خلدون ويصفه بأنه طابع وضعي عملي فهو عندما يتناول موضوع الخلافة وأشكال الحكومة وشروط الخلافة نفسها كالعدل والعلم والكفاية، أي القوى المعنوية والمادية، نراه يتساءل « إذا فقد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهل للمسلمين حق عزله ؟ تختلف

(١) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون : دار المعارف بمصر ١٩٥٣ ص ٥٧١/٥٧٢ .
(٢) طه حسين : فلسفة ابن خلدون . ص ٥٩ .

الآراء في ذلك وليس ابن خلدون واضحا في هذا الموضوع ونحن نعتقد أننا نستطيع أن نفهم أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده في مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر وإلا أضاعت الأمة حريتها هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون والوضعية العملية »[١] .

ويتضح لنا أن موقف طه حسين ـ هنا ـ بالنسبة للطابع الذهني لابن خلدون لا يأخذ شكل النقد الصريح لتلك العقلية الوضعية العملية ، ولكن ما أن نصل إلى عام **١٩٢٣** حتى يبدأ طه حسين في نقد العقلية الوضعية لدى ابن خلدون .

وهو وان كان يشيد باكتشاف ابن خلدون لقانون « العلية » الذي تخضع له الظواهر التاريخية إلا أنه يؤخذ عليه عدم ربطه بين « العلية » و« المصادفة » أو كما يقول ابن خلدون « الأسباب الخفية » أو التأثير « الخارق للعادة » وكذلك عندما يناقش قانون « التشابه » ويربط بينه وبين قانون « التباين » ويتبين لنا ذلك من نقد طه حسين لبعض العلماء الذين حاولوا أن يسبغوا على التاريخ الاسلامي صفة مثالية فنراه يقول في مقال نشر له في جريدة « السياسة » عام **١٩٢٣** حول المؤرخين في عصور المجد وعصور الانحطاط « لا يزال العالم الجليل وفيق بك العظم وكثير من العلماء المعروفين في الشرق يسبغون على التاريخ الاسلامي صفة من الجلال والتقديس الديني أو الذي يشبه الديني تحول بين العقل والنظر فيه نظراً يعتمد على النقد والبحث العلمي الصحيح فهم يؤمنون بمجد القدماء من العرب وجلال خطرهم وتقديس مكانتهم »[٢] .

ويعتمد طه حسين في رده على هذا الاتجاه على اراء ابن خلدون وهي الآراء التي تمسك بها ناقدوه ـ مع نقده لتلك الآراء نقداً عقلانياً ، فعنده أن ابن خلدون غير معصوم من الخطأ عندما حاول مثلا أن يبرىء الرشيد وعصره من الفساد السياسي والاخلاقي « خليق بنا أن نتدبر حين نقرأ التاريخ ونحاول فهمه وتفسيره خليق بنا أن نفهم قانونين وضعهما ابن خلدون ولكن عليَّ فهمهما أحسن مما فهمهما ابن خلدون وهما أن الناس جميعا متشابهون مهما تختلف ازمنتهم وأن الناس جميعاً مختلفون مهما تشتد بينهم وجوه الشبه يجب أن نفهم هذين القانونين وأن نحسن الملاءمة بينهما وأن نعرف

---

(١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون . ص ١٣٢ .

(٢) طه حسين : حديث الأربعاء . ج ٢ . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠ . ص ٦٣ .

فيما يختلف الناس وفيما يتشابهون ، وما أثر هذا الاختلاف وهذا التشابه ؟ .

ونحن إذا فهمنا هذين القانونين عرفنا أن العصر العباسي قد كان كغيره من عصور المجد والحضارة فيه جد وهزل وفيه شك ويقين »[1] .

ومن هنا يتضح لنا أن فكر طه حسين يسير في خط صاعد . . ولكن على ألا توقعنا تلك العبارة الأخيرة في أوهام ساذجة . فإن تطوره الفكري عادة ما يسير في طرق وعرة المسالك . . حتى أننا نلمس أنه في بعض الاحيان يكاد يرتد عن طبيعة منهجه العقلاني . .

فهو في كتابه اللاحق عن أبي العلاء والذي صدر في عام (١٩٣٥) تحت عنوان « مع أبي العلاء في سجنه » نراه يفسر تشاؤم أبي العلاء بما يسميه « الغريزة الوحشية » فبينما الأمر في حاجة إلى تفسير لتلك الغريزة الوحشية يقف طه حسين عند هذا التعليل الذي يتشابه مع تعليل جرجي زيدان لتشاؤم المعري «بسوء الهضم» لديه وهو التفسير الذي سبق لطه حسين أن حمل عليه حملته المشهورة ، وهو عندما يفسّر « الجمال الفني » في الشعر نجده يلتزم بما قدمه من تفسير في كتاب « الشعر الجاهلي منذ عام ١٩٢٧ ولا نكاد نلمس تطورا ما بالنسبة لهذا التفسير حتى صدور مجموعة مقالاته عن الشعر العربي الحديث بمصر في عام (١٩٣٣) تحت عنوان (حافظ وشوقي) . . فالشعر عنده ذو طبيعة ثنائية . . فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الخالد وهو من ناحية أخرى مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية ولا نكاد نعثر على « وحدة » تربط بين الناحيتين يقول حول تعريف الشعر في كتابه « في الشعر الجاهلي » (إن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق . . . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره)[2] .

ولا يختلف ـ هنا ـ كثيراً عن تعريفه للشعر في عام (١٩٣٣) فالمثل الاعلى للشعر « هو هذا الكلام الموسيقي » الذي يحقق الجمال الخالد في شكل يلائم ذوق العصر الذي قيل فيه ويتصل بنفوس الناس الذين ينشد بينهم ويمكنهم من أن يذوقوا هذا الجمال حقاً فيأخذون بنصيبهم النفسي في الخلود »[3] .

---

(١) طه حسين : حديث الأربعاء . ج ٢ . ص ٦٩ .
(٢) طه حسين : في الشعر الجاهلي . ص ٣١٧ .
(٣) طه حسين : حافظ وشوقي . ط ١ . مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٢٣ ص ٢٧ .

٣ - طه حسين والصراع بين النظرية والتطبيق في الفكر العربي المعاصر .

وينبغي علينا الآن أن نقوّم الآراء النقدية التي تناولت منهج البحث التاريخي لطه حسين في الأدب الجاهلي وواضح مما سبق أنه لم يكن كما كان يتخيل أغلب ناقديه يهدف بمنهجه إلى الهدم مثلما كان يهدف إلى بناء أسس منهجية لدراسة التاريخ العربي . كما أنه لم يقلد « جبابرة العقول » في أوروبا بالوقوف من هذه العقول موقف الناقد الواعي وذلك بشهادة المستشرقين أنفسهم ، ومن المعروف أن الاتهام الأساسي الذي وجه لطه حسين هو تقليده للمستشرق الإنجليزي مرغليوت ، وتبني موقفه بالنسبة لقضية الشعر الجاهلي بالذات وهذا ما ينفيه بعض الدارسين الغربيين بأنفسهم « ومما يجب البرهان عليه - وهذا ما لم يفعله مرغليوت » - هو أن جميع الشعر الجاهلي بلا استثناء من وضع القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) وهذا ما حاول اثباته العالم المصري طه حسين في كتابين نشرهما بعد بحث مرغليوت بقليل فقد ظهر الأول سنة (١٩٢٦) وعنوانه : (في الشعر الجاهلي) وهو نفي منظم لصحة الاثار الشعرية التي أطلق عليها اسم « الجاهلية » . . . ولم يتمسك طه حسين بفرضية مرغليوت القائلة بأن ما يسمى بالشعر الجاهلي هو شعر مصنوع بتأثير مشاعل قرآنية ولكنه حرص في الوقت نفسه على ابراز العناصر المختلفة التي دفعت المسلمين في القرن الثاني للهجرة . . إلى صنع هذا الأدب بجملته »(١) .

ثم نراه يفترض جدلاً « وإذا لم يُضف بحث طه حسين على بحث مرغليوت شيئاً فإن له - والدليل على ذلك رد الفعل الذي أحدثه عند قسم من العلماء المصريين المتمسكين بالتقاليد - مزية زلزلة مجموعة من المدركات المقبولة بسهولة في الشرق الأدنى »(٢) .

والواقع أن تلك المزية الاخيرة لم تكن خاصة بكتاب في الشعر الجاهلي فحسب ، فلقد أثار كتاب «تجديد ذكرى أبي العلاء»(*) نفس الزلزلة ولكنها كانت كما يبدو زلزلة

---

(١) بلا شير اريجس : تاريخ الأدب العربي منذ نشوئه حتى آواخر القرن الخامس عشر للميلاد : تعريب د . إبراهيم الكيلاني ج ١ مطبعة الجامعة العربية السورية دمشق سنة ١٩٥٦ ص ١٨١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٨٢ .

(*) مما يذكر حول كتاب « ابي العلاء » لطه حسين (وكان بسبيل أن يحدث ضجة لولا أنها أميتت في المهد ذلك ان احد اعضاء الجمعية التشريعية ، قدم سؤالاً في الجمعية التشريعية وطالب بحرمان طه حسين من حقوق الجامعيين لأنه ألف كتاباً فيه الحاد وكفر . . وكانت الأسئلة تقدم أولاً الى رئيس الجمعية التشريعية وكان وقتئذ سعد زغلول فأحضر صاحب السؤال واقنعه بالعدول عن =

صامتة ، فلم يقلد طه حسين إذاً جبابرة العقول من الأوروبيين على حد تعبير مصطفى الرافعي « على أن أستاذ الجامعة إنما يقلد الهدامين من جبابرة العقول في أوروبا وأنه منهم »[1] .

ومهما كانت الطبيعة الاخلاقية لنقد الرافعي فإنه يقر هنا بالشجاعة الأدبية لطه حسين وإن كان للأسف لا ينعت تلك الشجاعة إلا بقوله أنها خلة من خلال المجانين « نحن لا نرى في علم الاستاذ طه حسين وأمثاله إلا الجرأة وهي خلة من خلال المجانين »[2] .

ونجد عند الرافعي كما عنده غيره من الذين هاجموا كتاب في (الشعر الجاهلي) أن ديكارت قد أخذ المبادىء التي بنى عليها مذهبه من الامام الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » وديكارت عنده « أحمق بل يكون أجهل الخلق إذ لو اطلق لكل انسان الحق في أن يشك »[3] .

كما يرجع بعضهم في نقد منهج ديكارت إلى دائرة المعارف للبستاني ليقول « ومن المتحزبين لمنهج ديكارت « من استخرج منه نتائج على هوى ذوقه وبنى عليه مذاهب بعيدة عنه مالبرنش » و« سبينوزا » و« فردلا » ومنهم من اقتصر على التمسك بأفكار «ديكارت والاعتماد على نظامه ليحاموا على الحقيقة الدينية والأدبية مثل «ارنولد» و« بوصدية » و« فنلون » وبعضهم اتخذه عثرة في سبيل العقائد مثل « بايل » وإذا سبق لإناس أن أشربوا حب منهج ديكارت واستخرجوا منه نتائج على هوى أذواقهم أو اتخذوه عثرة في سبيل العقائد وجب علينا ألا نخدع لما وعد به المؤلف من أنه سيصطنع هذا المنهج الفلسفي وحق علينا أن نحترس من أن يتبع خطوات (سبينوزا) فيفرغ لنا نتائج في قالب شهواته »[4] .

= سؤاله لما يترتب على ذلك من ضرر سيمتد إلى الأزهر أيضاً ولن يقتصر على الجامعة (كان بعض اعضاء لجنة المناقشة التي امتحنت الدكتور طه حسين من الأزهريين) فماتت هذه الحركة في مهدها» إلى طه حسين في عيد ميلاده بإشراف عبدالرحمن بدري . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ص ١٢/١١

(١) مصطفى الرافعي تحت راية القرن ص ٣٤٠ .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٩٤ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٥١ .
(٤) محمد الخضر حسين : نقض كتاب في الشعر الجاهلي المطبعة السلفية القاهرة ١٩٢٧ . ص ٢٥

وعندما قرر طه حسين في (الأدب الجاهلي) أن العصبية كانت احدى العوامل أو الأسباب في نحل الشعر الجاهلي وأن هذه العصبية قد استمرت بعد ظهور الإسلام وبعد اختلاف المسلمين في عصر أبي بكر وعمر ، هاجمه بعض النقاد على أن هذا يخالف المثل الأعلى للاسلام الذي يقضي بمبدأ « اللاجنسية » أو عدم التفرقة بين الأجناس البشرية « ولكن اين الدكتور طه حسين من هذا المثل الأعلى الذي أوجده الإسلام من ادماج الأمم بعضها في بعض وسل ما بينها من السخائن الموروثة منذ أجيال وتأليف منها دولة قامت أول مرة في تاريخ البشر على المبادىء لا على الجنسيات »[1].

ولكن طه حسين في كتابه كان يدرس الواقع التاريخي ويقارن بينه وبين المثل العليا للاسلام وهو في أعماله ودراساته الاسلامية العديدة « كالفتنة الكبرى » و« الوعد الحق» و«الشيخان» كثيراً ما دافع عن هذه «المثل العليا» وكثيرا ما دعى إلى العودة اليها « وأنا أعتقد أن المؤرخ حين يقول : إن عصر الشيخين قد شهد إنتصار المسلمين على الروم وقضاء المسلمين على دولة الفرس ، قد قال كل شيء وسجل معجزة لم يعرف التاريخ لها نظيرا ، . فسيرة هذين الامامين قد نهجت للمسلمين في سياسة الحكم وفي اقامة أمر الناس على العدل والحرية والمساواة نهجاً شق على الخلفاء والملوك من بعدهما أن يتبعوه فكانت نتيجة قصورهم عنها طوعاً أو كرهاً ـ هذه الفتنة التي قتل فيها عثمان رحمه الله والتي نجمت عنها فتن أخرى قتل فيها علي رضي الله عنه وسفكت فيها دماء كثيرة كره الله أن تسفك وانقسمت فيها الأمة الاسلامية انقساما ما زال قائماً إلى الآن »[2]

وعندما قال طه حسين : أن نحل الشعر لم يقتصر على الشعر العربي وحده بل شمل أيضا شعر الأمم القديمة كاليونان والرومان ، رد عليه بعض النقاد (ونسأله كيف كتب هذه النبذة التي تنقضها المعرفة الضيقة والعلم القليل وتدحضها بديهة التاريخ ..ديم والحديث ، هل يكفي في عرفك أن يكون لأمتين أثلاث بداوة فحضارة ..جات حتى تتشابه تشابهاً تماماً »[3] .

---

(1) محمد فريد وجدي : النقد كتاب الشعر الجاهلي . مطبعة دائرة معارف القرن العشرين . ط ١ مصر ١٩٢٦ ص ١٤٩ .
(2) طه حسين : الشيخان : دار المعارف بمصر ١٩٦١ ص ١٠/٩ .
(3) ..مد لطفي جمعة : الشهاب الراصد . مطبعة المقتطف والمقطم بمصر ، ط ١٩٢٦ ص ١٦٠ .

ولكن طه حسين يقارن بين تاريخ اليونان والرومان وتاريخ العرب بهذه الطريقة البسيطة ولكنه استعان كما استعان غيره من النقاد الغربيين بمنهج الشك في نقد بعض خرافات التاريخ وأساطيره .

ولقد طبق طه حسين هذا المنهج في دراسته بالنسبة للتاريخ الاسلامي الذي حاول البعض تقديس بعض جوانبه ، وهذا مما دفع بعض علماء البلاد العربية إلى التهيب من ذلك المنهج الذي سيؤدي إلى خرق اجماع رأي الجمهور ، مما هو في الذروة العليا ـ على حد تعبير بعضهم من الأهمية بالنسبة أن طه حسين لم يرد شيئاً سوى المخالفة لرأي الجمهور الذي صار الاجماع عليه حتى الآن .

وهذا معد ليكون مقدمة لخرق إجماعات أخرى في علوم أخرى[١] .

وبذلك صار منهج الشك « أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة »[٢] .

ولكن رغم ذلك فانه يقول « لا لم تكن عظمة ديكارت راجعة إلى أنه شك ، ولكن إلى أنه تطلب مخرجاً من الشك وأهدى إلى طريقة في البحث خرج بها إلى بحبوحة اليقين ثم ترجع إلى أنه طبق تلك الطريقة في نواحي مختلفة فاثمرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض . أثمرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته إذ ابتكر فيها الهندسة التحليلية والهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه ولم تثمر معه في الفلسفة أو الطبيعة مثلا الا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم »[٣] .

أما عن طبيعة النقد الحديث والذي ينكر على طه حسين تصوره لطبيعة الشعر فيقول « ينكر الدكتور طه حسين الشعر الجاهلي لأنه لا يمثل الحياة الدينية التي كانت تشيع في العرب فهل كان على صواب فيما اتجه اليه ؟ المعروف أن الشعر هو تعبير عن خلجات الأنفس ونوازع القلوب وفيض الخواطر وأنه تصوير لما يضطرم في الاحشاء من شهوة عارمة أو لذة متحكمة ، . أما الحديث عن الدين وتصوير العقائد

---

(١) شكيب أرسلان : مقدمة كتاب النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي « لمحمد أحمد الغمراوي المطبعة السلفية بمصر ١٩٢٩ . ص ٧ .

(٢) محمد أحمد الغمراوي : النقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهلي ص ٠٢

(٣) المرجع نفسه : ص ١١٥ .

والضراعة للمعبود فقل أن نجده الا عند امثال أمية بن أبي الصلت وغيره من القلائل الذين تنطوي نفوسهم على سكينة وادعة وتعلق بالخالق »(١) .

ولكن هل السكينة الوادعة ليست من خلجات النفوس ونوازع القلوب وفيض الخواطر ؟ وألم يكن بالجاهلية غير انسان واحد يتميز بالسكينة الوادعة وتعلق بالخالق غير أمية بن أبي الصلت . ؟

ولم يكن منهج ديكارت الذي طبقه طه حسين في دراسته عن الأدب الجاهلي مجرد ارضاء لنزوات الشباب وغروره بقدر ما كان تأصيلاً للدراسة الأدبية والتاريخية أمام جيل من الباحثين العرب ، . فلم تكن خطورة هذا المنهج في « أنه يرضي نزوات الشباب وغروره الذي يستجيب لما يصوره له أنه قد أصبح من الذكاء، ومن النضج العقلي بحيث يستطيع أن يناقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره »(٢) .

فمنهج طه حسين « الذي يوصف بأنه منهج ديكارتي . . هو المنهج الذي صبغ طريقة تفكيرنا نحن أيضا زمناً طويلاً تأثراً به »(٣) .

كما ان النظرة المدرسية المتمثلة في المنهج التاريخي الكلاسيكي عند جرجي زيدان قد امتحنت امتحاناً شاقاً عسيراً في العقد الثاني من هذا القرن على يد الدكتور طه مرتين « مرة في ذكرى أبي العلاء ومرة في الأدب الجاهلي وإنها في تلك المرتين لم تثبت على الامتحان ولم تصبر على هذا اللهب الذي احاطها فكشف عن زيفها وأن الدكتور طه اشاع هذا النقد العنيف وأشاع معه هذه الطائفة من الأفكار العامة التي تستهدف طريقاً جديداً في التاريخ الأدبي »(٤) .

وينبغي أن نضيف إلى كل ما سبق تعليق طه حسين بالنسبة إلى ناقديه وموقفهم من ديكارت بعد هذه الضجة التي أثارها هؤلاء النقاد بالنسبة للمنهج الديكارتي . يقول « والحق نقول أن موقفهم ازاء ديكارت والفلسفة كان بديعاً لا يخلو من فكاهة وظرف »(٥) .

---

(١) د . عبد الحميد المسلوت : نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي . دار القلم (بدون تاريخ) القاهرة ص ١١٨/١١٩ ص.

(٢) د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. جـ ٢ المطبعة النموذجية ١٩٥٦ ص ٢٧٩ .

(٣) د. سهير القلماوي : استاذي طه حسين. مجلة الهلال فبراير ١٩٦٦ ص ٧ .

(٤) د. شكري فيصل : مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي. ص ٥٧ .

(٥) طه حسين : من بعيد . ط ٢. ص ٢٨٤/٢٨٥ .

إن عرض وجهات النظر السابقة بالنسبة لمنهج طه حسين في بحثه عن مناهج الأدب العربي كان يتعين - رغم كل شيء - الكثير من الجوانب المفيدة وهي على أقل تقدير بيان منهجه الفكري بالنسبة للعقلية العربية المثقفة منذ العقد الثالث من هذا القرن .

وهي العقلية التي وجدت ذاتها في هوة سحيقة بين القول والعمل أو بين الفعل والكلمة . . ولعل في تطبيق طه حسين لمنهجه الفكري التاريخي المقارن ذي النزعة العقلانية على سلوكه الشخصي والاخلاقي والاجتماعي بالاضافة إلى تطبيقه على مباحثه العلمية والأدبية يمثل خير نماذج الابداع للانسان العربي الحديث الذي حاول أن يتجاوز تلك الهوة السحيقة بين النظرية والتطبيق أو بعبارة أبسط بين الكلمة والفعل .

فالفلسفة «السلبية» على النمط الفرنسي - أي منهج ديكارت - ليس بالنسبة إلى طه حسين - خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب وإنما هو على حد تعبيره نفسه - (خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضا)[1] .

وتنبع تلك الخصوبة هنا - كما سبق أن رأينا - في محاولة ديكارت للربط بين المنهج والحياة العملية بصفة عامة ، وهي المحاولة التي كرس لها جل جهده في عمله الاساسي « مقال عن المنهج » . وهي المحاولة التي سار على منوالها عميد الأدب العربي لكي يكشف ببصيرته النافذة - للجميع - عمق المأساة التي كان - وما يزال - يعيشها الانسان في مجتمعاتنا العربية وهي مأساة الطلاق بين القول والفعل على جميع المستويات : الأدبية والسياسية .

(١) طه حسين : في الأدب الجاهلي.ص ٧٠ .

القسم الثامن

سلامة موسى ونشأة المنهج الاجتماعي

الفصل العشرون

الحركة الفكرية والأدبية للمنهج الاجتماعي في ادبنا الحديث

١ ـ المصادر العامة للمنهج الإجتماعي :

يمثل سلامة موسى (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨) إمتداداً طبيعياً لمدرسة أدبية وفكرية في تاريخ الأدب العربي الحديث ، وهي مدرسة المهاجرين العرب الشوام التي غرست في الثقافة العربية المعاصرة ، بذرة المنهج العلمي ، ولئن كانت النزعة العلمية عند بعض المهاجرين الشوام تتسم بالجمود العقائدي ، خاصة في طبيعة تحليلها للحياة الاجتماعية فان سلامة موسى قد استطاع أن يضيف إلى حد ما ، بنزعته الاشتراكية الفابية عمقاً جديداً لمنطلقه الفكري الأول .

وعلى ذلك يمكننا أن نرجع مجموعة افكاره ومعارفه العلمية ـ الاجتماعية إلى مصدرين أساسيين هما :

الأول : الفلسفة المادية العامية : «Vulgar Materialism» وهي الفلسفة التي كانت واسعة الانتشار في الفكر الالماني منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وخاصة عند فلاسفة العلوم الطبيعية أمثال : « بوخر » «Bucher» و« فوخت » «Vogt» . . الخ . ولقد أطلق على هذا التيار الفلسفي اسم « المادية الدارجة ، وذلك لتفسيره للظواهر الفكرية والإجتماعية بالعوامل الفسيولوجية ، وبالتالي فقد عجز عن تفسير الوعي الانساني على أنه نتاج معقد للعوامل الاجتماعية المعقدة أيضا .

ولقد رَوّج المهاجرون العرب الشوام لهذا التيار الفلسفي في الثقافة العربية ، وكان من اشهر هؤلاء الدكتور : يعقوب صروف صاحب « المقتطف » كما كان الدكتور شبلي، شميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) على إتصال وثيق بمجلة « المقتطف » واصحابها . وقد

أصـدر بالقـاهرة مجلة « الشفـاء » ، وكـان « شميـل » بحكم مهنتـه كـطبيب من أكـثر المهاجرين الشوام تأثـراً بفلسفة العلوم الـطبيعية ، فقـدم لقراء العـربية تـرجمة لكتـاب « شرح بوخر على مـذهب داروين » و« فلسفة النشـوء والإرتقاء » و« مجمـوعة الـدكتور شبلي شميل » . . الخ .

والمصـدر الثـاني من المصـادر الفكـريـة لسـلامـة مـوسى ، هـو التيـار الفكـري للاشتراكية الفابية . ، فلقد كان عضواً بـالجمعية الفـابية منـذ سافـر إلى لندن في عـام (١٩٠٨) .

ومن المصدر الاول تعرف سـلامة مـوسى على نـظرية التـطور ، وذلك منـذ فترة الشباب ، ودفعته هذه النظرية للاعتقـاد الراسـخ في العلم ، وللدخول في عـالم جديـد من الرؤ ية الذهنية والـواقعية « وكـانت نظريـة التطور التي تعلمتهـا من « المقتطف قـد جعلتني المح بصيصاً من الرؤ ية الجديدة ، وأن أؤ من بأن العلم ، الذي حقق السيادة وإن لم يحقق السعادة لأوروبا ، جدير بأن يرفعنا من حضيض الفقر والجهل الذي وضعنا عليه الانجليز وأن يحقق لنا استقلالنا وكذلك وجدتني من ذلك الوقت أدعو أن نعيش المعيشة العصرية »[1] .

كما كان المقتطف يلقي « في أذهان القراء نظرية التطور ويبدي ويعيد فيهـا شهراً بعد شهر حتى أشربت عقول طائفة كبيرة منهم لذة النظرية فتجرأ الناس بذلك على نقد الأساطير »[2] .

ولقد سبق أن أشرنا إلى الاخطاء المنهجيـة في تفكير المهـاجرين الشـوام التي تعود إلى اعتقـادهم في أن تطور المجتمـع يتطابق وتـطور الأنواع أو الاجنـاس البيولـوجية ، وكانت هذه الاخطاء عقبة عثرة حالت دون تأثيرهم الإيجابي في الحياة الثقافية العربية .

ولا يرجع ذلك إلى ما يسميه سلامـة موسى بـالركـود الذهني للشـرقيين . . لأن ذلك التعليل لا يتفق والوقائع التاريخية لسببين :

الأول : إن الشرقيين قـد عاشـوا نهضة فكـرية وثقـافية في القـرن التاسـع عشر وأوائل القرن العشرين كان من روادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وهـذا ما يشـير اليه سلامة موسى نفسه بقوله « أما محمد عبده فكان تلميذه(*) ولكنه كان يفوقه ، فانه

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ص ٣٦ .
(٢) سلامة موسى : حرية الفكر وأبطالها في التاريخ . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦١ . ص ٢١٨ .
(*) يقصد الأفغاني .

أدرك معنى الدستور والوطنية وعرف لمذهب النشوء قيمته . فأخذ في التوفيق بين العلم والدين وطالب أمير بلاده بالدستور . فلم يكن يريد نهضة دينية فقط وإنما كان يرمي إلى نهضة سياسية أيضا ، ويجب أن نقرن اسمه إلى شخصين في مقدمة رجال التجديد السياسي هما أحمد عرابي ومحمود سامي البارودي . فهؤلاء الثلاثة هم أول من طالب بالدستور في الشرق العربي واليهم يعزى ايجاد رأي عام في مصر ، صارت الحكومة تحسب حسابه وتخشاه . يلي هؤلاء في الزمن - لا في المكانة والاعتبار لأنهم يساوونهم رجلان عظيمان بعيدان عن المجددين . . . وهما قاسم امين ولطفي السيد »[1] .

الثاني : أن الشعوب الشرقية لم تكن راكدة ذهنياً أو سياسياً في تلك المرحلة التاريخية .

فلقد نشبت الثورات في كل من آسيا وأفريقيا - مناهضة للاستعمار وللامبريالية الغربية .

وعلى سبيل المثال استطاعت اليابان ، وهي دولة شرقية أن تواجه روسيا الأوروبية عسكرياً وسياسياً وحضارياً وذلك في عام (١٩٠٤) وأن تنتصر عليها . وكان انتصار اليابان في الحرب اليابانية الروسية ، مصدر إلهام لكثير من ساسة الشرق ومفكريه الأمر الذي دعا « مصطفى كامل » لأن يكتب كتاباً خاصاً عن اليابان تحت عنوان « بلاد الشمس المشرقة » وعند هذا المنعطف التاريخي ، بدأ الشرق ينهض من جديد : « إلا أن انتصار اليابان على روسيا (١٩٠٤ - ١٩٠٥) هو الذي هز العالم الآسيوي الافريقي هزة كبرى ، وكان له دوي شديد في شتى أنحاء افريقية وآسيا ، وأشادت به أقلام الكتاب المصريين ، وانطلق فيه خيال الشعراء ، وسجلت الصحف والمجلات المصرية في ذلك الحين فرحة مصر بانتصار دولة آسيوية على دولة أوروبية »[2] .

من ذلك قصيدتان لحافظ ابراهيم إحداهما بعنوان « غادة يابانية » نشرت في ٤ أبريل (١٩٠٤) يقول فيها : -

[أنا يابانية لا أنثني عن مرادي أو أذوق العطبا

---

(١) سلامة موسى : مختارات سلامة موسى ، مكتبة المعارف ، بيروت ط ١ ، ١٩٦٣ . ص ١٣٢ . ١٣٣ .

(٢) د . بطرس غالي : ابعاد الأيديولوجية الأفرو - آسيوية ، مجلة السياسة الدولية العدد « ١٢ » أبريل ١٩٦٨ ص ٧ .

أنا إن لم أحسن الرمي ولم تستطع كفاي تقليب الظبا
أخدم الجرحى وأقضي حقهم وأواسي في الوغى من نكبا
هكذا (الميكاد)(*) قد علمنا أن نرى الأوطان أما وأبا](1)

أما القصيدة الثانية فنشرت في ١٠ نوفمبر ١٩٠٤ تحت عنوان « الحرب اليابانية الروسية » وفيها يقول :

«أتى على الشرقي حين إذا ما ذكر الأحياء لا يذكر
حتى أعاد الصفر أيامه فانتصف الأسود والأسمر
فرحمة على أمّةٍ(**) يروي لها التاريخُ ما يؤثر »(2)

من ذلك يمكننا القول أن عجز التيار الفكري للمهاجرين الشوام عن تكوين حركة أو مدرسة فكرية عامة لا يرجع إلى الركود الذهني في الشرق العربي ، بقدر ما يرجع الى الطبيعة المنهجية العامة التي كانوا يروجون لها . . ولكن كيف يصح قولنا عن عجز هذا التيار الفكري عن تكوين مدرسة فكرية عامة وسلامة موسى ـ كما اسلفنا ـ ينتمي إلى تلك المدرسة ؟ . . ويعود ذلك في المحل الأول إلى تطور الكاتب نفسه . . فهو وإن اتخذ من فكر المهاجرين العرب الشوام نقطة انطلاق فكري ، إلا أنه قد أخذ نفسه يلتزم بمصدر فكري آخر ، وهو مصدر يلتقي من قريب أو بعيد بنقطة الإنطلاق الأولى ، ونعني تيار الاشتراكية الفابية .

٢ ـ المؤثرات الأوروبية عامة والإنجليزية خاصة .

يقول سلامة موسى عن الطابع الإصلاحي للاشتراكية الفابية ما يلي « وقد عرفت أنا هذه الجمعية (***) حوالي (١٩٠٨) وكنت أسمع عبارة مكررة هي «التدرج المحتوم » بمعنى تجنب الثورة بشأن الارتقاء نحو النظام الاشتراكي »(3) .

ثم يضيف « ولكن علينا ألا ننسى أن هذه الاشتراكية المتدرجة قد أخرت

(*) لقب لملك اليونان .

(1) ديوان حافظ ابراهيم :شرح أحمد أمين جـ ٢ ، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧ . ص ٩ ، ١٠

(**) يقصد مصر .

(2) ديوان حافظ ج ٢ ص ١٤ .

(***) يقصد الجمعية الفابية .

(3) سلامة موسى : برناردشو. مؤسسة الخانجي بالقاهرة ط ١. ١٩٦٢. ص ٢١ .

التفكير الاشتراكي الثوري ولم أكن أعرف أن الاشتراكيين في أوروبا يهدفون إلى الثورة لا إلى الاصلاح بل أنهم كانوا وما يزالون يعدون الاصلاح عائقاً للثورة . وهذا بلا شك صحيح إلى حد بعيد[1].

ولا عجب أن تتفق الاشتراكية الفابية مع ميول أكثر الاستعماريين البريطانيين تطرفاً وفي كتاب « قصة الاشتراكية الفابية » تتحدث « مارجريت كول » في فصل تحت عنوان « الانحرافات الفابية » عن موقف الجمعية الفابية من حرب بريطانيا في جنوب أفريقيا ضد شعب البوير في ١١ اكتوبر سنة (١٨٩٩) فتقول : « وفي أواخر نفس العام قررت الجمعية ، وقد اقتربت الانتخابات العامة ، أن تصدر البيان عن الإمبريالية الذي كلفت لجنة للمنشورات ببحثه ، ووضع «شو» صيغته ، وظهر في صورة كتيب ثمنه شلن بعنوان « الفابية والامبراطورية » ولا يتعلق بجنوب أفريقيا سوى قسم صغير من هذه الوثيقة ويقرر هذا القسم أن « أية دولة كبرى لابد ، سواء عن قصد أو دون وعي منها ، أن تحكم لمصلحة المدنية ككل ، وليس من مصلحة المدنية أن يسمح لمجتمعات صغيرة من رواد الحدود بالتصرف دون مسؤولية في قوى هائلة مثل مناجم الذهب وما يمكن أن يبنى عليها من أسلحة ضخمة « ويطالب أن يقوم موظفون من التابعين للامبراطورية « غير الخاضعين للسلطة البرلمانية « المجلة » بعد انتهاء الحرب بفرض مستويات عادلة من المعيشة في المناجم للعمال البيض والملونين على السواء . . أما فيما عدا ذلك فإن الكتيب فيما يتعلق بالسياسة الخارجية يقبل في الواقع السيطرة الامبراطورية لهذه الدولة أو تلك باعتبارها ضرورة عصرية»[2] .

ولكن إذا تساءلنا عن مدى اتساع أحلام الإمبرياليين البريطانيين وقتئذ فماذا نجد ؟ « وفي هذا العصر نفسه كانت الرجعية تتمدد إلى الخارج وقد ذاقت حلاوة السطو ، ورأت ثمار الهند ومصر والمستعمرات دانية ، لابد أن تجمع قوتها لتقطفها وتخطفها ، وتحقق حلم « سيسل روديس» الإستعماري العتيد حين مرَّ ذات يوم على مظاهرات البائعين في لندن فقال : «إن حل هذه المشكلات كلها هو في المستعمرات » فهذا التناقض الإجتماعي الشديد المتأزم لاحل له عنده إلا بالعنف الشديد في الداخل عند الرجعيين ، والسطو العنيف في الخارج ، وفي ظل هذا الجو الملبد بالحسرات ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٧٥ .

(٢)، مرجريت كول : قصة الأشتراكية الفابية ترجمة : عبد الكريم أحمد . مطبعة مصر . القاهرة ١٩٦٤ - ص١٥٢ .

والحيرة الذهنية والبطش والتربص والسطو ، ولدت الحركة الفابية»[١] .

ولا عجب أن تتفق الميول الفابية مع اشد الاتجاهات الاستعمارية، فقد ظهرت الحركة الفابية في عام (١٨٨٤) وحتى في مرحلة متأخرة ـ في عام ١٩٢٧ كتب « شو » إلى سكرتير الدولية خطاباً يقول فيه « يجب علينا أن نخرج الحركة الاشتراكية من كهوفها الديمقراطية القديمة». وكتب إليه مرة أخرى بعد ثلاثة أيام يقول: «إننا بوصفنا إشتراكيين لا علاقة لنا بالحرية . فرسالتنا مثل موسوليني ، رسالة النظام والخدمة والرفض البات للاعتراف بأي حقوق طبيعية في السلطة ، **إن الحرية لا تنتمي إلى العمل اليومي ، الذي تنحصر مهمة الحكومة الاشتراكية في تنظيمه بل في الفراغ اليومي الذي فيه مجال كاف للنشاط التحرري** » .

وتابع ذلك في « محاضرة الخريف الفابية » بأن أعلن أن الديمقراطية لا تتفق مع الاشتراكية التي لا يمكن تحقيقها إلا بواسطة دكتاتور عقد العزم على فرض نفسه بلا رحمة »[٢] .

وينعت هوبسون الفابيين في كتابه عن «الامبريالية» عندما يأخذ في دراسة العلاقة بين الامبريالية والاجناس الدنيا بقوله « الامبرياليون » « الفابيون»[٣] ولكن ثمة اعتراض وجيه وهو أن « شو » ليس الممثل الوحيد للاشتراكية الفابية ، ولقد تولى برنارد شو شرح نظريات الإقتصاد السياسي وعكف «سيدني» و«باتريس» و«ويب» على شرح التاريخ الاجتماعي وتاريخ الحركات النقابية البريطانية وقام أوليفيه بنقد الجانب الأخلاقي للنظام الاجتماعي ، وتقول مرجريت كول « ونورد هنا ما قاله « ويت » مرة أخرى أن عمل الجمعية الفابية هو ما يعمله الفابيون الأفراد »[٤] فالفابيون لا يكونون حزباً بل كانت لهم اتجاهات مذهبية تتفق وروح الطبقة الوسطى البريطانية ،و«شو» هو الذي تولى القيام بشرح أشد الجوانب موضوعية وهو الإقتصاد السياسي للاشتراكية الفابية، ليعكس بصدق وأكثر من غيره ملامح هذا الاتجاه السياسي .

هذان هما المصدران الفكريان اللذان استمد منهما سلامة موسى أفكاره ومعارفه الأساسية ، وهما ـ مرة اخرى ـ وباختصار :

---

(١) موسوعة الهلال : مادة فابية ط دار الهلال بالقاهرة ١٩٧٠ ص ٣٨٠ .
(٢) مرجريت كول : قصة الاشتراكية الفابية ص ٢٩٢ / ٢٩٣ .
(٣) هوبسون ج ١ الامبريالية : ترجمة عبد الكريم أحمد ص : ٢٤٠ .
(٤)) مرجريت كول : قصة الاشتراكية الفابية ص ١٥١ .

١ ـ التيار الفكري للمهاجرين الشوام .
٢ ـ التيار الفكري للجمعية الاشتراكية الفابية .

٣ ـ مفهوم التطور في المنهج الإجتماعي :

ويجب أن نبحث الآن عن النقاط المشتركة بين المصدرين ، وحول الايمان بقياس تطور المجتمع على تطور الأنواع البيولوجية يلتقي التيار الفكري للمهاجرين الشوام بتيار الاشتراكية الفابية التي كانت تطمع إلى خلق شخصيات إجتماعية تجسد المثل الأعلى للطبقة الوسطى الاحتكارية ، شخصية « السوبرمان » والتي تقترب إذا استعملنا مصطلحات القاموس السياسي من شخصية « الديكتاتور » الرجل القوي الذي لا يرحم، والسوبرمان ، كما هو معروف المثال الأعلى في اخلاقيات « نتشه » والذي يحتل أي السوبرمان اخلاق السادة التي ترتفع على اخلاقيات العبيد ، لذلك نرى سلامة موسى وهو يولي هذا الجانب الخاص بخلق السوبرمان أهمية فائقة منذ فترة مبكرة من نشاطه الفكري ففي أول كتيب نشر له في عام ١٩٠٩ تحت عنوان مقدمة السوبرمان يقول :

«فإني حين أعود إلى مقدمة السوبرمان والتي الفتها وأنا في حوالي التاسعة عشرة . وأتأمل الموضوعات التي عالجتها فيها لا أكاد أجد موضوعاً جديداً قد درسته بعد ذلك طوال الأربعين سنة وإنما قصارى ما حدث لي هو توسع وتعمق أي نضج، أي أني أستطيع الآن أن أؤلف عن كل فصل من فصول « مقدمة السوبرمان » كتاباً برأسه ولا أعرف وأنا أوشك أن أبدأ العقد السابع من عمري فكرة جديدة لم أومي إليها في تلك الرسالة التي طبعت في ١٩٠٩»(١) ونراه يدعو في تلك الرسالة الى تحقيق علم تحسين النسل كمقدمة لخلق الإنسان الأعلى « البوجينيه هي مبادىء الهجاء نحو السوبرمان» فالسوبرمان خيال نتحسس طريقنا نحوه بالبوجينية التي هي علم إصلاح الذريات القادمة»(٢) فغاية النظام العمراني هو العمل على تحسين النسل « لأن كل نظام عمراني يجب أن يكون غرضه قبل كل شيء آخر إيجاد نسل أحسن وأصلح من الأبوين »(٣) .

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل أن لنظرية التطور مغزاها البعيد المدى

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى ص ٢٤٦ .
(٢) سلامة موسى : مقدمة السوبرمان . ضمن كتاب اليوم والغد المطبعة العصرية مصر ص ٢٣ .
(٣) سلامة موسى : الاشتراكية . المطبعة المصرية الأهلية ص ١٢ .

ويتساءل سلامة موسى : ما عبرة التطور لنا الآن ؟ ويجيب « لنا منه عبرتان : الأولى أن نسل كل حيوان يفيض على ما يحتاج إليه بقاء نوع هذا الحيوان . والثانية أن هذا النسل لا يقوى على البقاء فيه سوى الأقوى الأنسب للوسط الذي يعيش فيه»[١] ثم نراه يقيس تطور المجتمع على تطور الأجناس والأنواع الحيوانية : (ومما يساعد على رقي الأمة أن تجعل ناموس تنازع البقاء يجري بلا اجحاف بين الناس)[٢].

ولا نقدر القول إن سلامة موسى لم يتعرف على طبيعة العلوم الاجتماعية ولكنه كان يدرك أن العلم الإجتماعي بمعناه الدقيق يحتاج إلى فئة إجتماعية ذات صفات خاصة حيث نراه يصرح (فإن الثابت المعروف الآن بين العلماء أنه لم يوجد إلى الآن علم إجتماعي أو علم اقتصادي وذلك أنه ليس في العلم طبقة من الأحرار تستطيع أن تبحث هذين العلمين وتستقرىء نواميسهما لأن للناس مصالح في الحال الحاضرة وهم يمنعون بقوة الرأي العام وقوة المحاكم أية محاولة من أي أحد في البحث الصادق لهذه الموضوعات »[٣].

والحقيقة أن العلوم الاجتماعية والاقتصادية قد شهدت تطورات بعيدة المدى في العالم الغربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وإذا اقتصرنا على العالم العربي فإننا نلمس بعض الجهود العظيمة في هذا المجال وإن كانت محدودة بطبيعتها ، من ذلك كتاب علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذي يشير إليه سلامة موسى ويشبه تأثيره بتأثير رأي أستاذ أمريكي قال لتلاميذه بنظرية التطور فحكمت عليه إحدى المحاكم بالولايات المتحدة بغرامة قدرها عشرون جنيهاً لمخالفة تعاليم التوراة (وحدث في مصر حادث شبيه بهذا فإن الأستاذ علي عبد الرازق وضع كتاباً قال فيه إن الخلافة ليست أصلا من أصول الإسلام ، فحكم عليه العلماء بإخراجه من زمرتهم)[٤].

ومن المعروف أن كتاب علي عبد الرازق لم يكن يهدف إلى مجرد بيان أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الحكم في الإسلام فحسب بل كان يهدف أيضاً إلى بيان سبب تخلف الفكر السياسي والاجتماعي في الثقافة الاسلامية والعربية وعلل ذلك بغياب الحرية الفكرية: « لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم

---

(١) سلامة موسى : مقدمة السوبرمان ص ١٥ .
(٢) سلامة موسى : الاشتراكية .المطبعة المصرية الأهلية ص ١٢ .
(٣) سلامة موسى : اليوم والغد . ص ٤٤ .
(٤) علي عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم . ط ٣ مطبعة مصر ، ١٩٢٥ . ص ١٠٣ .

الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتخبت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم »[1].

بل شهدت مصر منذ بداية هذا القرن العديد من الدراسات في التاريخ السياسي والاجتماعي وفي مناهج التاريخ الاجتماعي والأدبي كانت لها أكبر الأثر في تقدم الثقافة العربية الحديثة ومن ذلك ما يحدثنا عنه سلامة موسى بقوله (ومن أغرب حوادث الاضطهاد الديني في مصر حادثة الشيخ علي عبد الرازق فقد كان عالماً من علماء الأزهر وقاضياً شرعياً فوضع كتاباً عن الخلافة قال فيه إنها ليست أصلاً من أصول الإسلام وأن الخليفة حاكم مدني لا غير فعوقب على هذا الكتاب بتجريده من العالمية وفصله من المحاكم الشرعية وحدث قبله أن الدكتور منصور فهمي وضع كتاباً بالفرنسية عن حياة الإسلام فمنع من التدريس بالجامعة أكثر من سبع سنوات كذلك وضع الدكتور طه حسين كتاباً عن الشعر الجاهلي خالف فيه العقائد الشائعة فحاول العلماء أن يمثلوا معه الفصل الذي مثلوه مع الاستاذ علي عبد الرازق »[2] فالعلوم الاجتماعية في الشرق العربي كانت تتقدم ببطء ولكنها كانت تسير في طريق يختلف عن الطريق الذي حاول أن يطبق العلم الطبيعي على العلم الاجتماعي ، والإقتصادي بطريقة آلية مبتذلة .

والحقيقة أن نظرية داروين قد تعرضت لتحريفات فكرية واسعة المدى إلى الدرجة التي يعلن فيها سلامة موسى بأن يعتقد في نظرية التطور لا من حيث هي حقيقة علمية فحسب بل من حيث هي نظرية الرجاء في الأبدية « إني أومن بنظرية التطور وربما كان أكبر ما يدفعني إلى الإيمان بها أنها ليست من الحقائق العلمية فقط بل أنها نظرية الرجاء والتواضع ومعنى ذلك أني أؤمن بها للغريزة الدينية التي في نفسي ، ففي نفسي عطش إلى الأبدية »[3] وأخيراً تتحول نظرية التطور لديه إلى عقيدة قلبية « ولا أعرف كاتباً تأثرت منه أكثر مما تأثرت من داروين ، فإنه أعطاني القلب الذي أرق به أحياناً ، وأحياناً أهدم به التقاليد ، وجعل التطور مزاجاً تفكيرياً ونفسياً ، ذلك أن التطور في أساسه منطق علمي ولكنه قد استحال عندي إلى عقيدة قلبية وأذن يجب

---

(١) علي عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ط ٣ مطبعة مصر ١٩٢٥ ص ١٠٣ .
(٢) سلامة موسى : حرية الفكر . ص ٢١٩ .
(٣) سلامة موسى : اليوم والغد : ص ١١٥ .

أن أعد داروين المعلم الأول الذي علمني»[1] أما من ناحية المعرفة العلمية فلقد تحولت نظرية التطور إلى موقف من الذهن البشري « إن هذه النظرية قد اضعفت الثقة بالذهن الإنساني لأنها جعلته ناقصاً يتطور ويسير نحو الكمال ، وما دامت الأفكار هي عبارة عن العلاقة بين المادة والذهن فإن هذه الأفكار تتطور أيضاً بتطور الذهن فما نظنه حقائق إنما هي أفكار دائمة التطور فصحتها هي على الدوام صحة نسبية غير مطلقة »[2].

---

(١) سلامة موسى : هؤلاء علموني-مطبعة دار الهنا بمصر ص ٣٩.
(٢) سلامة موسى : اليوم والغد-ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

الفصل الحادي والعشرون

علم اللغة بين التطور الطبيعي والنفسي

١ ـ نظرية التطور ونشأة اللغات :

ولسلامة موسى نظرية فلسفية عن اللغة تساير مفهومه عن نظرية التطور فهو يرى أن اللغة إلى جانب « العين » كانت من أعظم العوامل التي ساعدت على رقي الجنس البشري « فالعين واللغة ـ هما أعظم العوامل للارتقاء البشري على الحيوان »[١] ونراه يعطي للعين دوراً أساسياً من حيث أنها إحدى العوامل التي ساعدت على انتصاب قامة الانسان فخففت من حركته « فاللغة هي فاصل كبير بيننا وبين القردة ومن ثم فاصل آخر يفصلنا نحن والقردة من سائر الحيوان هو العينان بل أن العين قد فصلتنا بعض الشيء من القردة ، إذ كانت هي عامل آخر جعلنا ننتصب في القامة انتصاباً تاماً لا يصل إليه القرد ، ففي حركتنا خفة ، وفي قامتنا اتزان ، وفي عدونا سرعة لا تبلغها القردة لأن عيوننا أدق من عيونها ، والواقع أن تفكيرنا هو تفكير العين ، حتى ليقول أحدنا ، أنا عرفت هذا من عينه أو: ما هي نظرتك في هذا الموضوع ؟ لأن النظر يتصل بجميع عواطفنا تقريباً ، والعين بأعضائها المختلفة وما يحيط بها تتحرك بما يكشف عن حالتنا النفسية ، والتفات العين يدل على التفات الذهن ، وإزاء العين تراجعت سائر الحواس البشرية إلى مكان منحط في الوجدان »[٢] والواقع أن تطور « العين » لم تكن من عوامل انتصاب قامة الانسان ، بل إن العكس هو الصحيح ، فإن قدرة القردة على الإنتصاب ، نتيجة لتطور العمل ، قد ساعدت

---

(١) سلامة موسى : نظرية التطور وأصل الإنسان.المطبعة العصرية ط ٢ ص ٧ .

(٢) سلامة موسى : المرجع نفسه ص ٢٣ .

على التحول ، الأمر الذي ساعد على تطور حاسة النظر . فلعين الانسان تاريخ طويل ، وهذا التاريخ هو الذي جعل العين انسانية عن طريق تطور العمل الانساني الذي حدد سير تطور الحواس الانسانية كلها . وعلى هذا النحو نمت اللغة « ويجب أن نذكر في نشأة اللغات الأولى أنها لم تقم أولاً على الكلمات وحدها ، بل كان للاشارات الشأن المهم في التفاهم ، ولا نزال نحن للان نستعمل هذه الإشارات نريد بها معاني كلماتنا فنهز الكتفين ونحرك الحاجبين واليدين ونرفع الرأس . ولكل من هذه الحركات معنى »(1) وهو يرى أن الإشارات إذا كانت صالحة لتفسير نشأة اللغات ، وذلك عندما يكون التفاهم بين الناس مقتصراً على فترات النهار فإن التفسير بالإشارات غير صحيح إذا كان هذا التفاهم قائماً في فترات الليل ، الأمر الذي دفعه إلى تفسير غير صحيح ، حيث يقرر أن اكتشاف الانسان البدائي للنار قد ساعد على اختراع الكلمات « وقد كانت النار عاملاً قوياً في تنشئة اللغات وإيجاد الكلمات لأنها كانت تجمع النساء حولها فيأخذن في القيل والقال كما هو شأنهن الآن ، وكانت النار أيضاً والسهر في الليل ممكناً وعندئذٍ لا يمكن التفاهم بالاشارات فيصبح اختراع الكلمات ضرورة لازمة »(2)

والواقع أن اختراع اللغة قد ارتبط بعوامل نوعية في تطور الحنجرة الصوتية لدى القردة من ناحية ، وبتطور المخ لدى الحيوانات العليا من ناحية اخرى ، ولم تكن هذه التطورات الا نتيجة لتطورات مادية واجتماعية أعمق بكثير من « القيل والقال » لدى النساء ، وهي تطورات ترتبط بتركز مجموعة أو مجموعات من الكائنات البشرية البدائية في العمل اليومي المشترك ، مما أدى إلى تطور الحنجرة والاتفاق على أنواع الاشارات وحول معنى بعض الأصوات .

٢ ـ اللغة من خلال العدسة السيكولوجية :

يتناول سلامة موسى علم اللغة مستعيناً في ذلك ببعض مفاهيم علم النفس أو كما يقول : من خلال « العدسة السيكولوجية » ولكنه في ضوء هذه العدسة يستنتج بعض الأحكام الوهمية حيث يرى أن اللغة عبارة عن جهاز سحري يكسب المتكلم اتجاهاً نفسياً أو عاطفياً : (والكلمات بذلك لا تكسبنا اتجاهاً اخلاقياً ، لا على المستوى الذهني فقط بل تكسبنا أيضاً اتجاهاً مزاجياً على « المستوى العاطفي » فإن كثيراً مما

(1) سلامة موسى : المرجع نفسه ، ص ١٧٤ .
(2) المرجع نفسه . ص ١٧٥ .

نشمئـز منه أو نـطرب له أو ننشط إليـه يعود إلى الكلمـات التي تعلمنـاهـا . . وحسب القارىء أن نذكر له ان كثيراً من الرجـال والسيدات في مصـر يشمئزون من الحنكليس مع أنه مثل سائـر السمك بـل يعد من أجـوده وذلك لأنـه يسمى « ثعبان »»[1] . وإذا كـانت اللغة تكسبنـ هذا الاتجـاه الاخلاقي أو العـاطفي أو إذا كانت للغـة مثـل تلك القـدرة عـلى « التخدير » على حـد تعبير سـلامة مـوسى ـ فنراه لـذلك يهـاجم اللغـة العربية من حيث أنها كـانت تعبر عن المجتمـع العربي القـديم . . . « ثـم اعتبار اخـر يجب أن نلتفت إليه ، وهو أننا ورثنا كلمـات كانت قبـل ألف سنة تعبـر عن حاجـات المجتمـع العـربي في بغـداد أو البصـرة أو دمشق . وهـذا المجتمـع كـان اوتـوقــراطيـا ارستقراطيا ثورتنا كلماته الاتوقراطية الارستقراطية ، مع أننـا نحاول أن نكـون مجتمعاً ديمقراطياً »[2].

ويعلل عـدم رضاه عن اللغـة العـربيـة بقـولـه : والآن لمـاذا لا نـرضى بلغتنـا العربية ، ولماذا يدعو قاسم أمـين وعبد العـزيز فهمي وأحمـد أمين ولـطفي السيد وبهي الدين بركات إلى أجراء تغييـرات كثيرة أو قليلة في اللغـة العربيـة ؟ السبب أن هؤلاء الرجال عـلى وجدان بعصـرهـم أي هذا الـوسط الصناعي العـالمي الذي يغمـر الوسط الزراعي وتتسلط عليه كما تتسلط بريطانيا الصناعية وعددها أقل من ٥٠ مليوناً على الهند الزراعية وعددها نحو ٤٠٠ مليون . وهم على وجدان بالنتائج الاجتماعية لهذا الوسط الصناعي وهي الديمقراطية والحرية والتوسل بالعلوم إلى الرقي الاقتصادي والاخلاقي والثقافي، وليس من الضـروري أن يكون هـذا الوسط الصنـاعي سائـداً في مصر لأن هؤلاء المجـددين الذين ذكرنا متمدنون ووسطهم الحقيقي هو هذا العالم كله »[3] .

ونراه يؤ يد الاقتراح الخاص باتخاذ الخط اللاتيني في الكتابة العربيـة ، وذلك من أجل الاقتراب من خطوط اللغات الأوروبية وهو هم كبير.

(١) سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية.المطبعة العصرية بمصر ص ٤١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٤٤ و٤٥ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٣٩ .

الفصل الثاني والعشرون

منهج التفسير الاجتماعي للأدب

١ ـ المغزى الإجتماعي للثقافتين : العلمية والأدبية :

يأخذ سلامة موسى بالتفسير الاقتصادي للتاريخ الأدبي ، ولكننا نجده يطبق هذه النظرية بصورة عقائدية جامدة . فهو يرى أن الأدب ، بل الفلسفة كذلك ، ظاهرة زراعية في حين أن العلم أو الروح العلمية من سمات المجتمعات الصناعية (ويمكن أن نلخص العلاقة بين الحضارة والثقافة بأن نقول بأنه إذا كانت الأمة زراعية فشا بينها الأدب والفلسفة المجردة ، وإذا كانت صناعية فشا بينها التفكير العلمي ، وأخذت الآراء المستنبطة مكان العقائد الموروثة في الشؤون الاجتماعية ، ومعنى ذلك أن التفكير يخضع للحالة الاقتصادية التي يعيش فيها المفكر »[1] .

كما نراه يذهب إلى أن الفن والأدب ظاهرة اقطاعية ريفية ، وكأن الإنسانية في المرحلة الإقطاعية قد جف معينها الأدبي والفني والجمالي بصفة عامة . . وإذا كان الأمر كذلك ، فما بالنا بانسانية المجتمع العبودي الذي عاش فيه أمثال أفلاطون وأرسطو وشعراء المسرح اليوناني ، الذين ما زالت أعمالهم الفكرية والأدبية تهز قلوبنا ومشاعرنا إلى اليوم .

فحضارة الشرق عنده زراعية ، وبالتالي فهي حضارة أدبية فنية « ومما يجدر ذكره أن الثقافة في الشرق هي الأدب وهو مثل الزراعة الشائعة فيه أيضاً ، وهو لا يقبل الرقي بتاتاً أو يرقى ببطء عظيم ، فنحن مثلاً ليس لنا من الأدب ما يرتفع كثيراً عن

---

(١) سلامة موسى : مختارات ص ١٥٦ .

الأدب الذي كان شائعاً في الدولة العباسية قبل ألف عام ، ولكن الثقافة الشائعة في الغرب حيث الوسط الصناعي هي العلم وهو متحرك كالصناعة دائم الرقي »[1].

ومازال لتلك النظرية ـ التي ترى أن الشرق موطن التصوف والفن ـ صداها عند بعض الكتاب إلى اليوم (ثقافة الشرق هي من قبيل ما يستطيع صاحبه أن يقطع بيقينه لأنه قد أحسه بقلبه ، وثقافة الغرب هي من قبيل ما يطلب على صدقه البرهان لأنه قائم على التفكير النظري والمنطق العقلي ، فإن تكلم الأول جاء كلامه مرتعشاً بهزة الوجدان الشاعر وإذا تكلم الثاني جاءت عبارته باردة في رمزها لأن حرارة العاطفة عندئذ تشوبها وتعيبها ، كلام الأول ناطق بما تضطرب به النفس من داخل ، وكلام الثاني رامز إلى ما يشار إليه من ظواهر الخارج »[2].

ولكن إذا تأملنا الوقائع التاريخية قليلاً ، فإننا نرى أن الحضارة الأوروبية ليست كلها حضارة صناعية كما يذهب سلامة موسى عندما يقول « ولكن ها هو الفرق بين الحضارتين الشرقية والغربية ، هذا الفرق في اعتقادي لا يعدو شيئاً واحداً وهو أن حضارة الشرق زراعية وحضارة الغرب صناعية ، ومن هنا هذه الظاهرة الغريبة في ركود الشرق ورقي الغرب ، لأن الزراعة بطبيعتها راكدة لا تتقدم بتاتاً ، أو هي تتقدم ببطء عظيم »[3] . وإذا القينا نظرة سريعة على خريطة أوروبا الاقتصادية في بداية هذا القرن ، نجدها تنقسم الى ثلاثة مناطق إقتصادية رئيسية ، فهناك المناطق الصناعية الرأسمالية المتقدمة في غرب أوروبا والمناطق الزراعية في شرق أوروبا ، ومناطق أخرى في وسط أوروبا كان التقدم الصناعي بها ما زال بطيئاً . وهذا أيضاً ما دفع الاستاذ الحصري أن يقول في رده على سلامة موسى « لكننا إذا نظرنا إلى الحقائق الراهنة نرى أن الأمم الغربية ليست باجمعها صناعية ، بل أن بينها من تغلب الزراعة على الصناعة تغلباً كبيراً . ففي فنلنده مثلاً نجد أن عدد الذين يشتغلون بالزراعة يبلغ الـ ٧٠ في المائة من مجموع النفوس الفعالة ، في حين أن عدد الذين يشتغلون بالصناعة لا يتجاوز الـ ١٩ في المائة من هذا المجموع ، فيظهر من كل ذلك ان محاولة التمييز بين

---

(١) سلامة موسى : الشرق والغرب مجلة الرابطة الشرقية . العدد الثاني ، السنة الأولى ديسمبر ١٩٢٨ ص ٤٧ .

(٢) د. زكي نجيب محمود : الشرق الفنان : المكتبة الثقافية العدد ٧ ص ١١٤ .

(٣) سلامة موسى : الشرق والغرب . مجلة الرابطة الشرقية العدد الثاني السنة الأولى ديسمبر ١٩٢٨ ص ٤٧ .

الأمم الغربية والشرقية باعتبار الأولى « صناعية » والثانية « زراعية » لا يتفق مع الحقائق العلمية »[1] .

٢ ـ الآداب العربية بين التطور والجمود :

وبالطبع فإن الآداب الشرقية عند سلامة موسى كالحضارات الشرقية ، هي آداب جامدة لا تتطور الا بصعوبة ، أو لا تتطور على الاطلاق ، فدراسة الأدب العربي هو «أحد الأسباب التي تمنع تغيرنا أي تطورنا وتبقينا أمة شرقية تتعلق بالتقاليد وتكره الإبتكار والإبداع »[2].

كما يرى انه عندما ننقد الأدب في مصر ، وأيضاً «في سائر الأقطار العربية يجب ألا ننسى هذا العائق السيكولوجي الذي يحول دون الاجادة، وهذا العائق هو تلك العادات الذهنية والعاطفية التي ورثناها عن مجتمع شرقي استبدادي »[3] .

والواقع أن هذه الرؤية لا تتفق اطلاقاً مع منطق التطور التاريخي في الآداب اليونانية القديمة وهي مرتبطة لا بالمجتمع الإقطاعي الذي يعد بمثابة تشكيلة اجتماعية تقدمية بالنسبة لمجتمع أثينا العبودي ، مازالت تلهم الآداب العصرية كما أن الآداب الأوروبية الحديثة في الدولة الصناعية وغير الصناعية كانت قد تطورت من آداب القرون الوسطى في عصر النهضة ، وكذلك فإن الثورة الفرنسية الكبرى التي كانت بمثابة انطلاقة للبرجوازية الأوروبية من اغلال الاقطاعية ، قد سبقتها نهضة أدبية جبارة ، فالآداب أيضاً خاضعة للتطور شأنها في ذلك شأن أي ظاهرة إجتماعية أخرى سواء في الشرق او في الغرب ، وهي بالتالي في حركة تفاعل مستمر مع الواقع الإجتماعي .

وعندما أخذ سلامة موسى في نقد أدب كل من المنفلوطي والرافعي عده طه حسين من « أنصار الجديد » . . ولكنه سرعان ما لاحظ طابع الاسراف في أحكامه النقدية وفي منهجه الفكري . . « ولكن نصرته للجديد قد اضطره إلى شيء من الاسراف كنت ـ أحب وما زلت أحب والاستاذ مثلي يحب ـ الا يتورط فيه الباحثون المنصفون »[4].

---

(١) ساطع الحصري : أحاديث في التربية والاجتماع. دار العلم للملايين بيروت ط ١ ، ١٩٦٢ ، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨ .

(٢) سلامة موسى : نظرية التطور. ص ٢١٩ .

(٣) سلامة موسى : الأدب للشعب . مكتبة الانجلو المصرية ج ٣ ص ١٠ .

(٤) د . طه حسين : حديث الأربعاء . ج ٣ ص ٩٩ .

ولقد هاجم سلامة موسى الاتجاه اللفظي والشكلي في أدب المنفلوطي كما هاجم نزعته الأدبية التي تخلو من الفكر والفلسفة « ولكن كتاب الصنعة يكرهون الفلسفة والعلوم ، وقد قال أحدهم وهو المنفلوطي « وربما كان أقلهم صنعة » « ما دخلت الفلسفة أيا كان نوعها على عمل من أعمال الفطرة إلا أفسدته » وهذه نزعة خطرة تطلب أن يعمد رجال الذهن في جميع البلاد العربية إلى وقفها بكل الوسائل . فيجب أن نحبب لتلاميذنا الفلسفة والعلوم ونكره لهم فقاقيع الاستعارات والكنايات أو بعبارة أخرى يجب أن نحبب اليهم الجد ونباعدهم من اللهو ونكبر لهم من قيمة المعنى والغاية ونصغر لهم من شأن الزخارف اللفظية[١]» .

كما نراه يصف أدب الرافعي بأنه ضرب من اللهو واللعب « وقد تعبت مع هذا الرجل كثيراً ، فإنه كان جاهلاً مكافحاً يكتب الهزر ولا يطيق أن نقول له أنه هزر »[٢] أما عن إسرافه الذي كثيرا ما يتورط فيه فيتضح لنا في مثل قوله « وخلف كل نهضة في الأدب أو العلم أو الدين حالات اقتصادية هي التي تحرك وتحدث التغيير والتطور وحسبنا أن نقول أن المجتمع العربي كان إقطاعياً في كل عصوره حربياً في بعض عصوره وإن الثقافة العربية تأثرت بهذا الوضع الاقتصادي : وإذا شئنا التلخيص استطعنا أن نقول : أن الأدب العربي كان يخدم الطبقة العالية من الأمة ، من خليفة أو امير أو ثري ، وأنه لم يكن قط ديمقراطياً إلا في حالات قليلة جداً في مصرحين أثرت أيام الفاطميين والمماليك بنقل التجارة بين أوروبا وآسيا . فألف الكتاب للشعب كتباً مثل ألف ليلة وليلة وأبي زيد وقصة بيبرس

٢ ـ أنه كان فردي النظرة ، لم يجعل العالم موضوعه ولا المشكلات البشرية أساس اهتمامه .

٣ ـ تأثر الأدب العربي تأثراً سيئاً بانفصال الجنسين .

٤ ـ النظرة العالمية في الأدب العربي هي كما كانت في أوروبا مدة القرون الوسطى ، نظرة الهية غيبية وليست انسانية عالمية .

٥ ـ كاد العرب ينهضون بالفلسفة ولكن الغزالي وأمثاله قتلوا هذه النهضة لأنهم وصموا الفلسفة بالكفر[٣] .

---

(١) سلامة موسى : اليوم والغد . ص ١٠٥ .
(٢) سلامة موسى : الأدب للشعب . ص ٦٣ .
(٣) سلامة موسى : التثقيف الذاتي . ط ١ . ١٩٤٧ ـ ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

ومن الواضح هنا مدى تمسكه بالتفسير الاقتصادي للتاريخ الأدبي ، ولكن التفسير الاقتصادي أو النزعة الاقتصادية لتفسير التاريخ لا تنفي أن ثمة عوامل كثيرة ومعقدة تلعب دورها في تحريك التاريخ الانساني ، أما القول بأن المجتمع العربي كان إقطاعياً في كل عصوره حربياً في بعض عصوره فهذا لا يتفق مع أي منطق تاريخي، فلقد مرَّ المجتمع العربي بالمراحل التاريخية التي مرت بها كل المجتمعات الأخرى من : عبودية وإقطاعية وبرجوازية . وإذا كان ما يهمنا الآن هو المجتمع العربي المعاصر فإن الفترة التي عاش فيها المرصفي كما سبق أن رأينا كانت بداية تشكيل المجتمع العربي الحديث بمصر حيث ظهرت فيها معالم الصراع بين الاقطاعية والبرجوازية سواء الداخلية أو الخارجية كما أنه لا يوجد هناك في التاريخ ما يعرف بالعصور الحربية وغير الحربية فالنظم الحربية جزء لا يتجزأ من النظام الاجتماعي كما أن النقاط الأولى والثانية والثالثة التي يثيرها سلامة موسى تدل على أنه لم يتصل بالادب العربي القديم إتصالاً منهجياً . ولذلك نجده يقع في كثير من التناقضات فهو بعد أن نفى قيمة التراث نراه يعود بعد النقد الذي وجه اليه بسبب اسرافه في ازدراء الأدب العربي القديم . . فيؤكد على قيمة هذا التراث فيقول مشيراً إلى عبقرية الجاحظ والمعري وغيرهما بقوله « لأن الجاحظ كان كل ما كتبه يدل على اهتمامات ذهنية حيوية وكان يعالجها بنضج، إن لم نقل بفحولة وهو عبقري في مجادلاته الدينية كما هو في فكاهاته بل كما هو في جولاته في دراسة الحيوان . ولذلك فإننا نستطيع أن نقول أن الشاب الذي يجهل الجاحظ إنما يجهل شيئاً كثيراً من أجود ما كتب قديماً في اللغة العربية . ويأتي بعد الجاحظ الشعراء من امثال المتنبي وابن الرومي وأبي تمام وأبي العتاهية والأخطل والمعري . من الحسن أن ندرس ترجمة طه حسين للمعري ورسالة الغفران بتعليق كامل كيلاني»[1] .

وترتبط عبقرية الجاحظ التي يشير إليها سلامة موسى أول ما ترتبط بمواجهة الجاحظ للنزعة الشعوبية التي تفاقمت في عصر تلك الظاهرة التي نشأت نتيجة للتعصب القومي سواء من جانب الفرس أو العرب ونتساءل الآن : الم تكن تلك المشكلة من المشكلات البشرية أو الإنسانية وكذلك ألم تكن مشكلة الشر من الناحية الاجتماعية والاخلاقية هي الشغل الشاغل للمعري ؟ وبالتالي أليست مشكلة الشر من المشكلات التي تهم البشرية ؟ أما عن تأثر الأدب العربي تأثراً سيئاً بانفصال الجنسين فهذه النظرية قد سبق لطه حسين أن فندها بقوله « ثم يحاول الاستاذ إن يعلل شذوذ أبي نواس هذا فيرده إلى الانفصال في عصره بين الرجل والمرأة ، وواضح أن أيسر ما

(١) سلامة موسى : التثقيف الذاتي ص ١٥٣ .

يقال في هذا الرأي أن صاحبه لم يقرأ شعر أبي نواس لأن أبا نواس لم يستنفذ شعره في المجون وإنما قال في فنون الجد أكثر مما قال في فنون الغزل »[1].

ولقد سبق أن رأينا في المقارنة بين درس أبي نواس عند كل من العقاد وطه حسين مغزى النتائج السياسية والاجتماعية التي استخلصها الدكتور طه في درسه لأبي نواس ، ويكاد ما يستنتجه سلامة موسى يتشابه مع استنتاجات العقاد من تفسير لشخصية أبي نواس على أنها ظاهرة مرضية « الظاهرة الأولى أنه قد طبع ونشر لأبي نواس وعنه نحو ستة أو سبعة كتب استطيع أن أسميها كلها مؤلفات اقطاعية غايتها اللذة العابرة بالنكتة الاقطاعية والمعنى الانبساطي والخيال المخمور والشهوة الشاذة . فقد كان أبو نواس يعيش في مجتمع اقطاعي يأكل من موائده ويأخذ بميزانه الأخلاقي وينشر قيمه . ومؤلفونا الذين احيوا ذكراه بمؤلفاتهم العصرية لا يختلفون عنه في الروح الاقطاعي والوسط الإقطاعي الذين انبعثوا بها إلى هذا التأليف يؤلفون بلغة أبي نواس ويهدفون الى استقطار معاني الأدب باملائه ليست لهم رسالة كما لم يكن له رسالة اجتماعية أو انسانية وهم يفهمون الأدب على أنه لذة ومتعة لا أكثر »[2].

والحقيقة التي كشف عنها طه حسين هي أن أبا نواس كان يرمي بشعره إلى تعرية هذا المجتمع الإقطاعي وبيان زيف قيمه الاجتماعية والأخلاقية على السواء .

أما أن النظرة العالمية في الأدب هي كما كانت في أوروبا فترة القرون الوسطى : أي نظرة غيبية وليست انسانية عالمية . فهذه حجة تقف ضد مجموعة الأفكار التي يسوقها سلامة موسى في حكمه على التراث العربي ، فالادب العربي بناء على ذلك يتشابه وبقية الآداب العالمية ، وإذا كان الأدب العالمي قد تطور نتيجة لعوامل داخلية أو خارجية فإن الطريق بذلك يصبح مفتوحاً أمام الأدب العربي ، والقول بأن آداب أوروبا كانت كلها في القرون الوسطى ذات نظرة غيبية فذلك أيضاً مالا يتفق وتاريخ الآداب العالمية فعلى سبيل المثال ، كانت كوميديا دانتي الآلهية لا تعدم النظرة الانسانية . . وبناء على ذلك وبالنسبة للأدب العربي فإن « رسالة الغفران» للمعري تقف على نفس المستوى الانساني مع الكثير من شوامخ الأدب العالمي .

ولما أن العرب كادوا ينهضون في الفلسفة ولكن الغزالي أو غير الغزالي قد قتلوا هذه النهضة لأنهم وصموا الفلسفة بالكفر . . فذلك القول يدل على أن سلامة موسى

---

(١) د. طه حسين : خصام ونقد : دار العلم للملايين . بيروت ط٢ . ١٩٦٠ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٢) سلامة موسى : الأدب للشعب : ص ٧٤ .

كان يعامل تاريخ الفلسفة بنفس المنطق الذي كان يعامل به تاريخ الأدب وذلك حيث نراه يصر على رفض الماضي وتراثه بصورة مطلقة فالفلسفة العلمية كادت تنهض في أوروبا في العصور الوسطى وأن تصل الى عتبة الفلسفة العلمية التجريبية ، ولكن سرعان ما انتكست عندما وقف رجال الكنيسة الأوروبية في وجهها بتهمة الكفر والزندقة أيضاً ، وعلى ذلك فإن حال الفلسفة كحال الأدب في الشرق أو الغرب قد خضع لظروف التطور السياسي والاجتماعي ولم تنفرد أوروبا بالبراءة تجاه الفكر الفلسفي أو الإبداع الأدبي في آن معاً .

ويتضح لنا طابع الإسراف في الأحكام النقدية عندما يقول عن الأدب العربي المعاصر « إنه لا يوجد بين أدباء مصر ، أديب واحد يستحق أن يحمل التاريخ آثاره إلى الأجيال القادمة ، ولم أجد من أدبائنا من يستحق أن يقرأ له أولادنا وأحفادنا بعد عشرة أعوام »[١] ثم يتساءل عن قيمة الأدب العربي المعاصر بمصر فيقول « أحب أن أسأل توفيق الحكيم ما هي رسالتك الأدبية في مصر وهل نستطيع أن نفهم هذه الرسالة مثلاً من « أهل الكهف » وأحب أن أسأل عباس محمود العقاد : لقد ألفت نحو خمسين أو سبعين كتاباً فما هي رسالتك الإنسانية فيها؟ وأحب أن أسأل طه حسين مثل هذا السؤال إني أستطيع ان أؤلف كتاباً عن رسالتي التي تضمنتها مؤلفاتي ، وأن أوضح أنها رسالة الإنسانية والحرية والمساواة والحضارة والعلم ، فهل هذا في مستطاع كتابنا الذين ذكرتهم »[٢] .

والواقع أن الرسالة الأدبية لكل من توفيق الحكيم وطه حسين قد تجاوزت النطاق القومي وأخذت تستحوذ على إهتمام النقاد والدارسين للآداب الشرقية ، وعلى سبيل المثال فإن « الأيام » لطه حسين قد « نقلها المستشرق الروسي كراتشفوسكي الى الروسية والبروفسور باكستون إلى الإنجليزية وراؤول بانخوري إلى الفرنسية وتسنغ باتين الأستاذ بجامعة بكين إلى الصينية، وكاتب لا أذكر اسمه إلى العبرية . . ولخص المرحوم الدكتور إسماعيل أحمد أدهم أكثر فصوله إلى الألمانية والتركية ، وهكذا فيكون هذا أول كتاب أو قصة تصويرية نقلت إلى أكثر من لغة واحدة في لغات الشرق والغرب »[٣] .

---

(١) سلامة موسى : المرجع نفسه ص ٧٨ .
(٢) المرجع نفسه ص ٨٥ .
(٣) سامي الكيالي : مع طه حسين . ج١ ط ٢ إقرأ (١١٢) دار المعارف بمصر ، ص ٦٢/٦٣ .

أما أعمال توفيق الحكيم ، فقد ذاع شأنها بين الآداب العالمية في كل من أوروبا وأمريكا ولقد كانت للجهود الفائقة التي بذلها طه حسين في التخلص من القيود الفكرية الضيقة التي كانت تحكم المناهج التعليمية في المعاهد التربوية المختلفة بمصر، أكبر الأثر في تحرير الفكر العربي الحديث ، كما يعود لطه حسين أعظم الجهود في الكفاح من أجل الحرية الفكرية التي عاقت أمثال سلامة موسى نفسه والذي يصور لنا الأزمة الفكرية التي عاشها بقوله : «والآن عندما أراجع حياتي التأليفية ، أحس الأسف أكثر مما أحس الفرح . ذلك أنه كان يمكنني أن أنفع بلادي أكثر لو أنني كنت على حرية تامة في التأليف ، ولكني كنت حين أؤلف أحس التوتر في ضميري وأقف حائراً فترات يظل فيها عقلي حائراً بين أن أكتب ما يجب أو أكتب ما يمكن ، وأنتهي إلى ما « يمكن » واترك ما يجب ، أي أترك الحسن إلى ما هو دونه »[١].

ويحدد في النهاية دور طه حسين في تحرير الأدب والعقل العربيين بقوله « وكان لنجاح طه حسين قيمة رمزية هي أن مصر العتيقة تستطيع أن تتجدد ، وقد وجد طه حسين من لطفي السيد المراعاة بل أحياناً المحاباة، والواقع أن إنتقال طه حسين من الأزهر إلى الجامعة المصرية ثم إلى السوربون مع أنه ضرير ، هو معجزة ، ولكن ثم معجزة أخرى هي أنه اتخذ مكاناً إمامياً ثورياً مستقبلياً في الأدب»[٢] وعن كفاح طه حسين نراه يقول « وظني أن عاهة العمى لم يكن لها إلا أقل الأثر في التفات الأديب المصري إلى أديب المعرة ، وإنما الأثر الأكبر إنهما يشتركان في الثورة وخاصة الثورة على المشايخ فقد رأى طه حسين في الأزهر ما بعث سخطه وحركه إلى الكفاح . ثم رأى عند المعري مثل هذا السخط ومثل هذا الكفاح »[٣].

ومن ذلك نستطيع القول أن الأدب العربي الحديث كان أدب كفاح ثوري ضد بقايا أفكار ومعارف العصور الوسطى .

٣ ـ المنهج الإجتماعي والأدب المقارن :

أما بالنسبة للآداب الأوروبية فلقد اعطى سلامة موسى أهمية فائقة لادب برنارد شو ، وقد ألف كتاباً خاصاً عنه ، كما كتب في سنة ١٩٣٤ كتابه عن « التجديد

---

(١) سلامة موسى : تربية سلامة موسى.ص ٢٩١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٩٣ .

في الأدب الانجليزي» والذي يقول فيه «وكنت أهدف من تأليفه إلى المقارنة بين أدب المذاهب والمبادىء في انجلترا وأدب الأحزاب بل العصابات الملوكية والباشوية في مصر »[1].

ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض مبادىء الإشتراكية الفابية ، وهي اشتراكية الطبقة الوسطى البريطانية ، ولا بأس أن يطلق عليها سلامة موسى اسم الاشتراكية الانسانية بأجمعها «ولم أر رؤ يا واحدة في برنارد شو. بل رأيت ثلاثاً أو أربعاً الرؤ يا الأولى هي «الاشتراكية الإنسانية». . . وهو الذي استطاع أن ينشر هذا المذهب بين الأثرياء، والرؤ يا الثانية هي ديانة برنارد شو ، وهنا أيضاً أقول أني عاجز عن بعض الإسهاب أو التفصيل لديانة برناردشو وقصارى رأيي أن أقول أنها دیانتي، وإن عمودها الفقري هو التطور الذي يعد أسلوباً وهدفاً »[2] ويبدو أنه كان يربط ربطاً وثيقاً بين وظيفة الأدب والفن وبين دور الدين في حياة الانسان ، وهذه هي النتيجة التي يخرج بها من درس الوجودية : أدباً وفلسفة (ولست هنا أقدح أو أمدح هذه الوجودية ولكني استخلص منها هذه العبر التي ذكرت ، وأحب أن أؤكد إن أعظم هذه العبر هي أن الأدباء يقومون في فرنسا منذ بداية هذا القرن مقام الكنيسة والكهنة ، والشعب يسترشد باناطول فرانس واندريه جيد ، وهنري باربوس ، وجان بول سارتر ، كما يسترشد اسلافه بكهنة الكنيسة وقديسيها »[3] .

ونراه يحدد إضافات برنارد شو إلى الآداب العالمية بقوله : « إنه جعل الفكاهة وسيلة إلى درس الفلسفة »[4] ، وأما إضافته إلى العلم « إنه جعل التطور الدارويني مادة من مواد البرنامج الإجتماعي لإصلاح البشر » وإصلاح البشر عند « شو » يتوقف من الناحية البيولوجية على تحسين النسل « البوجنية » ومن الناحية الفكرية على فلسفة «نيتشه » الأخلاقية الخاصة « بالإنسان السامي » أو السوبرمان. ولكن كيف تصبح اشتراكية شو ، اشتراكية إنسانية وهي تقف مثل هذا الموقف المتعصب من الإنسان اللاأوروبي « ولكن على القارىء المصري أن يذكر أن برنارد شو رجل غربي يؤمن

---

(١) سلامة موسى : الأدب للشعب. ص ١١ .

(٢) سلامة موسى : تربية سلامة موسى . ص ٦٢ .

(٣) سلامة موسى : الأدب للشعب ص ١١٤ .

(٤) سلامة موسى : التجديد في الأدب الانجليزي .مطبعة المحلة الحديثة القاهرة (بدون تاريخ) ص ٤٩ .

بأوروبا ولا يؤمن أقل الإيمان بآسيا، بل هو على حد ما يؤمن بالسلالات الأوروبية وأنها زبدة البشر ولباب الإنسانية . وبكلمة أخرى نقول إنه أبعد الناس عن غاندي»[1] .

ومنهج سلامة موسى في بحث الآداب الغربية يكاد يتشابه مع منهجه في بحث الآداب العربية فهو لا يخضع الظاهرة الأدبية للبحث العلمي ، سواء أكانت تلك الظاهرة تتفق مع ميوله أم لا تتفق فهو يرفض أدب شكسبير كما يرفض أدب أبي نواس . . « وأي شيء أكبر دلالة على تعفن الذهن من أن نؤلف لأبي نواس وعنه نحو عشرة كتب ، ثم نقول بعد ذلك أننا لسنا في حاجة إلى العلم ؟ وإنما نحن في حاجة إلى الأدب ؟ وأي أدب ؟ أدب روميو وجولييت . ومكبث وهاملت . . إننا لا نحتاج إلى مسرحيات شكسبير »[2] . . .

والواقع أن المشكلة ليست في شعر أبي نواس ، ولكنها تتلخص في المنهج الذي يلتزمه الناقد في تفسير هذا الشعر ، ولقد سبق أن رأينا طبيعة المعالجة الموضوعية لشعر أبي نواس عند طه حسين وكذلك طبيعة المنهج الذاتي في معالجة هذا الشعر عند العقاد . . والأمر كذلك أيضاً في أدب شكسبير ، فهنا قد تختلف طبيعة المعالجة النقدية لهذه العبقرية الفنية وذلك بحسب المنهج الذي نتوسل به في تفسير هذا الأدب . . فيمكننا اعتبار « هاملت » على سبيل المثال لو تمسكنا بأوهام المنهج الذاتي أو النفساني على أنه نموذج للشخصية الإنسانية المريضة التي تعاني ما تعانيه من التردد والقلق والعذاب والتوتر ، كنتيجة لبواعث داخلية كامنة في اللاوعي أو العقل الباطن ، كما يستطيع ناقد آخر أن يعالج « هاملت » بمنهج واقعي فلا يرى في شهوة الانتقام ، من أجل التملك ، أو عودة عرش الملك المقتول إلا تعبيراً مكثفاً لصراع موضوعي يكشف لنا عن صراع « هاملت » من أجل عودة المكانة الإجتماعية والسياسية التي سلبت منه ، وبذلك تكون شهوة التملك التي حطمت البناء النفسي لشخصية هاملت إنعكاساً فنياً لمرحلة تاريخية شاملة وهي مرحلة الصراع الهائل التي عاشته المجتمعات الأوروبية البرجوازية لحظة انطلاقها وتحررها من القيود الإقطاعية أو كما يقول « بريخت » في محاوراته «يصور شكسبير في تراجيدياته انهيار الإقطاع، فيرينا في «لير» الرجل المقيد في أفكاره عن الأبوة والزعامة وفي « ريتشارد الثالث » الرجل المكروه ، الذي يجعل من نفسه شخصاً مخيفاً ، وفي « مكبث » الرجل الطموح الذي تخدعه العرافات ، وفي

(١) سلامة موسى : المرجع نفسه ص ٤٩ .
(٢) سلامة موسى : مقالات ممنوعة . دار العلم للملايين - بيروت - ج١، ١٩٥٩ ، ص ٧٩ .

« انطونيو » رجل الملذات الذي يغامر بسيطرته على العالم وفي « عطيل » الرجل الذي تحطمه الغيرة ، هؤلاء كلهم يعيشون في عالم جديد ، ويتحطمون به »[1].

وكما كان عصر أبي نواس هو عصر الصراع بين « الجديد والقديم » كما يجب أن يعبر طه حسين في تفسيره لشعره فلقد كان عصر «شكسبير» أيضاً هو عصر الصراع «بين» الجديد والقديم ، ولذلك فنحن في حاجة لأدبي أبي نواس وشكسبير لاننا كما يعبر بريخت «أبناء عصر قديم وأبناء عصر جديد» لقد كانت تجارب مسرح «الجلوب»(*) أو مسرح الكرة الأرضية وتجارب جاليليو التي كان ينظر من خلالها إلى الكرة الأرضية بطريقة جديدة ، تعكس تغييرات معينة تحدث على هذه الأرض. فلقد كانت البرجوازية تخطو خطواتها الأولى المترددة، ولم يكن في إستطاعة شكسبير أن يعد دوراً يناسب ممثله الأول - هذا الشخص السمين القصير النفس - لو لم يكن النظام الاقطاعي قد انهار لتوه ، كما أن طريقة هاملت البرجوازية الجديدة في التفكير هي جزء من مرض هاملت ، ولقد أدت تجاربه مباشرة إلى مأساته »[2] ثم يضيف « أما بالنسبة لشكسبير فالأمر يختلف ، فهو واقعي عظيم ، وهو يضع أمامنا على خشبة المسرح الحياة كما هي ، مادة خام دون تزويق ، كما تحتوي مسرحياته على الصراع بين القديم والجديد ونحن في نفس الوقت أبناء عصر حديث وأبناء عصر قديم ، كل شيء ، فلقد كان يتمتع بتلك الحاسة السادسة ، حاسة التاريخ »[1].

ويتحدث سلامة موسى في كتابه عن « التجديد في الأدب الانجليزي الحديث » عما وصل إليه هذا الأدب من إنحطاط في القرن التاسع عشر ، ويرى أن التجديد الحقيقي في الأدب الانجليزي لم يبدأ إلا في بداية القرن العشرين . ويذكر لنا المؤثرات الأجنبية أو الخارجية التي ساعدت على تجديد هذا الأدب في تلك الفترة ، ونجده يقع في بعض التناقضات الغريبة حيث نراه يذكر مثلاً . . إن الأدب الروسي قد كان من المؤثرات القوية في تجديد الأدب الانجليزي ، بل وغيره من آداب العالم . . ثم يعود فينفي تأثير الآداب الروسية في الأدب الانجليزي . . ويعلل ذلك بأن الآداب الروسية هي آداب قد تشكلت داخل علاقات مجتمع إقطاعي بطريركي شديد الإستبداد .

---

(١) بريخت : محاورات . ترجمة د. شفيق مجلي. مجلة المسرح. العدد ٢٨ أبريل ١٩٦٦. ص ١٠٣ .
(*) مسرح شكسبير.
(٢) المرجع نفسه ص ١٠٣ .
(١) المرجع نفسه ص ١٠٤ .

والواقع أن الآداب الروسية في القرن التاسع عشر، رغم أنها كتبت داخل تشكيلة المجتمع الاقطاعي ، إلاّ أننا نجد في تلك الآداب اتجاهاً ثورياً قد أثر في كثير من الآداب الأوروبية والأمريكية بل في الآداب العالمية بأجمعها . . الأمر الذي نجده قد انعكس على وجدان زعماء الاصلاح السياسي في الشرق ، ويتضح لنا هذا على سبيل المثال في الرثاء الحار الذي كتبه لطفي السيد « بالجريدة » عند وفاة « تولستوي » كما كان « تولستوي » الصديق الحميم للزعيم الهندي « غاندي » على هذا النحو الذي يصوره لنا سلامة موسى في كتابه عن « غاندي» بقوله « ولكن القارىء لمقالات غاندي المتتبع لسيرته لا يتمالك من الشعور بأن أعظم المؤلفين أثراً في ذهنه هو تولستوي ، فقد أحبه غاندي إلى حد أن أسس في إفريقيا الجنوبية « مزرعة تولستوي » وقد كان تولستوي يرى أن العمل اليدوي ضرورة لازمة للاخلاق الحسنة . وكان يصنع الأحذية لأهل قريته وكذلك يرى غاندي الآن هذا الرأي ويغزل وينسج للهنود »[٢].

وعلى الرغم من أن سلامة موسى يتحدث في «تربيته» وفي مواضع أخرى من مؤلفاته عن التأثير العميق الذي مارسه تولستوي والآداب الروسية على الأدب الإنجليزي . . إلا أنه يقرر هنا : « ولكن كان في أوروبا مؤثرات أخرى ، ومن أغرب ما يذكر هنا . أن أعظم هذه المؤثرات وهو الأدب الروسي ، لم يترك أثراً صغيراً أو كبيراً في انجلترا ، وأدباء الانجليز جميعهم يعترفون بسمو هذا الأدب الإنساني الرائع الذي لم يخلق مثله في العالم ومع ذلك ليس منهم واحد ـ ولا واحد ـ قد تأثر به ، ولست أستطيع أن اعزو ذلك إلا إلى أن البيئة الانجليزية تختلف أشد الإختلاف عن البيئة الروسية »[١].

والتفسير الذي يقدمه هنا يقوم على أساس اختلاف البيئة الانجليزية كبيئة صناعية عن البيئة الروسية كبيئة زراعية إقطاعية .

ولكننا نجده يعترف بالدور الكبير الذي لعبه الأدب النرويجي في الآداب العالمية عامة والأدب الانجليزي خاصة ، وذلك مع أن المجتمع النرويجي كان أحد المجتمعات الأوروبية التي عاشت داخل نطاق العلاقات الإجتماعية الإقطاعية في القرن التاسع عشر ، وخضع أيضاً للتطور الرأسمالي وقتئذ ، ويمكننا القول بأن الأدب النرويجي قد

---

(١) سلامة موسى : غاندي والحركة الوطنية ـ سلامة موسى للطبع والنشر القاهرة ط ١٩٦٢.٢ ص ٦٨ .

(٣) سلامة موسى : التجديد في الأدب الانجليزي . ص ١١

ابـدع داخل تلك العـلاقات الإقـطاعية الأوتـوقراطيـة ، ويقول سـلامة مـوسى حـول «ابسن» وتأثيره في الأدب الانجليزي الحديث «أما سائر المؤثرات فيرجع بعضها إلى « ابسن » الشاعر النرويجي الذي يمكن أن يقال إنه جدد الدرامـا الإنجليزيـة عن سبيل برنارد شو »[1]

ثم يقول في موضع آخر عن تأثير « ابسن » في الدراما الانجليزية أيضاً « وهو بلا شك أعمقهم أثراً في الأدب الانجليزي وخاصة أدب الدراما فإن برنارد شـو نشأ عليـه . . وبنى لنفسه شهرته الأولى على طريقته . . والدراما الأنجليزية كلهـا تعترف لأبسن بالأثر الكبير وتخطو في سبيله وتتخذ طريقته »[2].

حقاً لقد كان المنهج الاجتماعي عند سلامة مـوسى يعتمد من النـاحية الفكـرية على نظرية داروين في التطور البيولوجي ولكنه عندما أخذ في تـطبيق تلك النظريـة على تطور المجتمع شأنه شأن المهاجرين العرب الشوام ـ لم يستطع أن يفرق بين الإختلافات الجوهرية بين تطور الأجناس البيـولوجيـة وتطور المجتمعـات الإنسانيـة أو أنه لم يعـامل نظرية التطور الطبيعي معاملة نقدية ، وعلى ذلك يكون من باب المبالغة الشديدة القول « إن الخطوة الأخيرة لسلامة موسى في معبد التـطور هي قمة التعبـير النقدي في تـاريخ فكرنا الحديث »[3]

كما لم يكن منهجه في تـاريخ الأدب العـربي أو العالمي جمعـاً عشوائيـاً بين المنهـج الذاتي كما عند العقاد والمنهج التاريخي كما عند طـه حسين : « لـذلك كـان لابد لمنـطق التطور من مرحلة جديدة يتم فيها الجمع بين النقيضين في مركب واحد ، إذ نصـل إلى ما يقارب التفسير الصحيح عنـدما نحـاول أن نتبين طـريقة التفـاعل الـديناميكي بـين شخصيـة الشاعـر أو الأديب وبين واقـع بيئته وأحـداث عصره ، وتلك كـانت بـدايـة الدعوة إلى المنهج الإجتماعي الذي حمل لواءه سلامة موسى واستقصى خطوطه وملامحه من فلسفته الطبيعية التطورية »[4].

---

(١) سلامة موسى : التجديد في الأدب الانجليزي . ص ١١ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٦ .

(٣) غالي شكري : سلامة موسى وأزمة الضمير العربي . المكتبة العصرية صيدا ، بيـروت ، ١٩٦٥ ص ١٥٥ .

(٤) جلال العشري : نظرية النقـد بين الأصـالة والمعـاصرة ، مجلة الفكـر المعاصـر ، ديسمبر ١٩٦٦ ص ٦٠ .

والواقع أن سلامة موسى قد أخذ يدعو للمنهج الإجتماعي في درس الأدب ، ولكن لعلنا قد أوضحنا فيما سلف مدى الانجازات والاخطاء معاً في تطبيق هذا المنهج الاجتماعي سواء من الناحية الفكرية أو الأدبية ، أو من مدى تلبيته لمتطلبات تلك الدعوة إلى هذا المنهج في الأدب العربي الحديث .

والحق أن المنهج الاجتماعي بمعنى التفسير الأجتماعي للأدب من زاوية الموقف الاجتماعي للأديب من العالم ، ومدى قدرته على استيعاب هذا العالم من خلال « المرآة » العاكسة بجدية تفاعل هذا العالم تفاعلاً كلياً ، أعني تفاعل الذات - بكل متناقضاتها، مع المجتمع بكل تناقضاته وصراعاته المتنوعة أقول أن هذا المنهج يكاد أن يجد ملجأ معرفياً أرحب مدى من ملجأ - سلامة موسى - عند أشتراكي وفدي قديم وهو الدكتور محمد مندور ، كما عبر عنه في كتابه القيم جداً : « النقد والنقاد المعاصرون » ولكن دراستنا تتوقف الآن في انتظار البدء من جديد من قبلنا أو من قبل باحثين آخرين .

خاتمة

تتوقف دراستنا للأسس النظرية في مناهج الأدب العربي الحديث عند نهاية الحرب العالمية الثانية ، فلقد أنتهت فترة هامة من تاريخ الأدب العربي في الأعوام (١٩٣٩ - ١٩٤٥) لتبدأ فترة أخرى جديدة .

وهي فترة لا يمكن لنا فهمها فهماً حقيقياً إلا إذا استوعبنا النتائج العامة التي توصل إليها جيل الرواد الأول في نهضتنا الأدبية العربية المعاصرة .

وأعتقد أننا سنظل نعود إلى تلك المرحلة الخطيرة من تطور حياتنا الأدبية مرات عديدة .

فلقد كانت لسرعة استجابة هؤلاء الرواد لحوادث عصرهم، ولايجابية تفاعلهم معها ، ولأعمالهم الخارقة على تطوير أفكارهم، حتى تتلاءم وروح عصرهم ، أكبر الأثر في التمهيد للجيل الذي نضج فكرياً في أبان الحرب العالمية الثانية وما بعدها من أدباء ونقاد على السواء .

كما كان لطبيعة روحهم النضالية ضد كل أشكال الحماقة والابتذال في الحياة الأدبية العربية منذ بداية القرن العشرين ، ما كان موضع اعجاب وتقدير للاجيال التالية من الأدباء والمثقفين العرب .

وعلى الرغم من فداحة الأخطاء التي وقع فيها بعضهم ، فإن الذنب يرجع في ذلك إلى طبيعة الحياة السياسية العربية - أكثر مما يرجع إلى شخصهم - التي أفسدتها الاطماع والاحقاد والشهوات الطبقية والحزبية .

نعم . . لقد اختلفوا وعرفوا المعارك حتى فيما بين بعضهم البعض، . . ولكنهم لم يختلفوا قط في البحث عن الطرق التي يمكن لها أن تؤهلهم لخدمة وطنهم العزيز المفدى وتجسيد آمال أمتهم العربية الناهضة نحو الحرية والكرامة .

حقاً لقد التقوا جميعاً حول هدف واحد ، وهو خدمة الوطن الأم ، الذي أثقلته الجراح والذي انهالت عليه الحراب من الداخل والخارج . . ولكنهم اختلفوا في ماهية الخطة السليمة أو المنهج الصحيح الذي يستطيع أن يوصلهم إلى أهدافهم في أقرب وقت وأقل مجهود .

كان المنهج التاريخي الحديث عند طه حسين بنزعته العقلانية يريد أن يتجاوز الوطنية المصرية ، ليلتقي بناء على رابطة اللغة والمنفعة العامة بالقومية العربية ، محاولاً الاستفادة من طاقة الشعوب العربية في نيل الاستقلال الوطني والثقافي والعلمي معاً .

كما اتخذ هذا المنهج التاريخي الحديث من مفتاح التربية ـ والمطالبة باتساع قاعدتها حتى يصبح العلم كالهواء والماء بالنسبة لجميع الطبقات الشعبية ـ مدخلاً أساسياً للحل الجذري لجميع القضايا الاجتماعية الأخرى .

وما كان لهذا المنهج التاريخي أن يصل إلى أهدافه الاجتماعية والسياسية إلا بعد أن شكك بعنف في جميع مسلمات التاريخ العربي وهي المسلمات التي قيدت العقل العربي وكبلته أزمنة طويلة .

وكان المنهج النفسي عند عباس العقاد ، يهدف إلى الاصلاح الخلقي والتطهير الذاتي كعلاج لضعف الإرادة التي أصابت قومه ، ولقد خيل إليه أن إصلاح معيشة مواطنيه وتقدمهم الاجتماعي والسياسي والعقلي ، يتوقف على تقدم معارفهم وتطهير أخلاقياتهم وشحذ إرادتهم ، وتغير أذواقهم الفنية .

وغاب عن منهجه النفسي ، أن معيشة الناس وحالة وجودهم وطبيعة مجتمعاتهم ودرجة تقدمهم السياسي هي التي تحدد ـ لا العكس ـ أخلاقياتهم وإرادتهم ووجدانهم وأذواقهم .

وكان المنهج الاجتماعي عند سلامة موسى ، بنزعته الاشتراكية الاصلاحية يدعو إلى الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي ، قبل الدعوة الى الاصلاح السياسي .

ولقد تخيل أنه يمكن بمجرد الدعوة إلى الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي ، وتحت سيطرة الاستعمار البريطاني في مصر ، أن تتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة الطبقية .

وغـاب عن منهجه الاجتمـاعي ، أن الاصـلاح السيـاسي والعمـل عـلى تحقيق الاستقلال الوطني وقتئذ ، كان بمثـابة الشـرط الأساسي أو الأولي لتحقيق أي نـوع من أنواع الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي .

ولقـد كـانت منـاهـج المدارس الأدبيـة للرواد الأول في تـاريـخ الأدب العـربي الحديث ، رغم اختلافـاتها المبـدئية ، في تـلاحم حيٍّ وعميق بقضايـا المجتمع العـربي بمصر : الاجتماعية والسياسية والأخلاقية . . وهذه بـلا ريب إحدى النتـائج الإيجـابية التي اسفرت عنها جهودهم الخارقة في تقدم الأدب العربي الحديث ، وهي أيضـاً نتيجة جديرة بعناية الباحثين والدارسين على مرِّ الأجيال .

(٢)

وهم من أجـل التثبت من مناهـج بحثهم في الأدب العربي ، أخـذوا يـوسعـون معارفهم بقراءات عديدة ومتنوعة شملت الفلسفة والعلوم ، وتاريخ الحياة الاجتمـاعية لأمتهـم ، وللامم الشرقية والغربية على السواء .

ولقـد كانت عنـايتهم الفائقـة بالمنـاهج العلميـة إحـدى الأسبـاب التي لم تجعـل جهودهم قاصرة على قراءة مأثور الكلام من نثر وشعر . . لـذلك فقـد مزجـوا في كثير من الأحيان بين الفلسفة والأدب ، بالاضافة الى المـزج الذي سبق أن أشـرنا إليـه بين السياسة والأدب .

كما كان في اتجاههم نحو المعـرفة المـوسوعيـة ، بعض سمات العجلة والإرتجـال وذلـك من حيث موقفهم من فحص المنـاهج العلميـة التي تأثـروا بهـا ، لـذلـك اتسم انتقـالهم من فكـرة إلى فكـرة ، أو من نـظريـة علميـة إلى أخـرى ، بنـوع من التـطور المفـاجيء ، الأمر الـذي قد يبـدو منه أن تـطورهم العلمي والأدبي كان يتـأرجـح بـين التقدم والاسترجاع أو بين النمو والعدول . . أو أن مناهجهم الفكرية كانت بمثابة نوع من النزعة « الإختيارية » التي تتعارض في حد ذاتها مع فكرة « المنهج والمنهجية » .

كما كان لطبيعة عصرهم ولظروف مجتمعهم السياسية أكبر الأثر في أن يعطوا في مزجهم بين السياسة والأدب العناية الفـائقة للكفـاح السياسي ، ولم يغبْ عن بـالهم بدرجات متفاوتة المضمون الحقيقي لاشكال هذا الكفاح وهـو الصراع الاجتمـاعي بين طبقات الشعب منذ بداية القرن العشرين .

وأيا كان الأمر ، فإن تطلعهم إلى الإلمام بميادين مختلفة من المعـرفة الانسـانية قـد ساعد إلى حد بعيد على اتساع آفاقهم في نظرتهم إلى الحياة الأدبية باعتبارها مرآة صادقة للنشاط الإنساني وللمواهب البشرية المتعددة الجوانب والألوان .

كما يجب التفرقة ـ هنا ـ بين النزعة الإختيارية ـ الاصطفائية ، وبين نزوعهم الموسوعي العلمي المشروع ، وهو النزوع الذي أضفى في النهاية على جهودهم العلمية الجبارة السمات النظرية الحقة للمنهج كعلم .

(٣)

لقد عرفوا كيف يتعلمون جيداً من أساتذتهم . . فلم تكن أفكارهم واتجاهاتهم العلمية بأي شكل من الأشكال نبتاً شيطانياً . . بل كانت أفكارهم أو قضاياهم الفكرية والاجتماعية والأدبية تطويراً خلاقاً ـ وذلك بالرغم من كل المنحنيات التي ظهرت في خط أفكارهم بعد ذلك ـ للقضايا العلمية التي طرحها جيل النهضة والإصلاح الديني في القرن التاسع عشر عليهم بشدة لا تعرف المهادنة أو التراخي .

ولم تقف بهم هذه التلمذة ـ على رغم ما تنطوي عليه من نبل وإخلاص للمبادىء الفكرية ـ دون الخضوع للتلمذة على أساتذة أوروبيين آخرين ، ولقد استطاعوا أن يستمدوا من هؤلاء الأساتذة ، أدوات فعالة للمعرفة الانسانية ، ساعدتهم فيما بعد على تطوير أفكار واتجاهات أساتذتهم الأوائل في التراث القومي نحو رؤ ية العالم الحديث رؤ ية أكثر شمولية وجذرية من منظور الجيل السابق عليهم .

كما استطاع رواد نهضتنا الأدبية أن يجمعوا ببراعة واخلاص بين القومية والعالمية في ثقافتهم العلمية والأدبية على السواء ، الأمر الذي مهد لميلاد أعظم ثورة تحررية قومية على الأرض التي لم تغادرها أقدامهم ، أرض الواقع الروحي للأمة العربية بأسرها .

كما كانت لهذه التلمذة سواء في التراث القومي أو العالمي ، أكبر الأثر في العمل على ألا يفقد أحدهم الشعور ولو لحظة بالاهلية الفكرية التي قادتهم الى تحمل مسؤ ولياتهم الأدبية والفكرية في الثقافة العربية المعاصرة بشجاعة نادرة .

(٤)

لقد كانت الفروق الخاصة بين مناهج مدارسهم الأدبية ، تزداد وضوحاً بعد كل عمل جديد من أعمالهم الفكرية والأدبية . . وأحسوا مبكراً بتلك الفروق المنهجية فيما بينهم ، مما دفعهم إلى الدخول في خصومات ومعارك فكرية ، وصلت في بعض الأحيان إلى حد الإسفاف .

ولم تستطع تلك المعارك والخصومات أن توصل أحدهم إلى نصر حاسم أو نهائي

على منهج خصمه . . وترك الأمر لحكم التاريخ .

واستطاعت النزعة العقلانية في المنهج التاريخي لطه حسين ، أن تصمد لاختبار الزمن وأن تظل محتفظة بتفتحها على كل ما طرحته الحياة الأدبية العربية من جديد ، محتضنة له ومشجعة عليه ، عاملة على تخليصه من شوائب البدايات وما يلحقه من اندفاع يتسم به عادة حماس الشباب .

بينما راح المنهج النفساني أو الذاتي في تاريخ الأدب العربي ينعزل رويداً رويداً في تأملات مجردة باعدت بينه وبين تفهم قضايا الجيل الجديد الذي كان قد نضج فكرياً في أبان الحرب العالمية الثانية ، ذلك الجيل الذي تخلص وعيه الاجتماعي من الأوهام التي علقت بالفكر الاجتماعي للرواد الأول في مناهج تاريخ الأدب العربي.

كما ظل المنهج الاجتماعي بصبغته الاشتراكية الاصلاحية ، يعالج القضايا الأدبية والاجتماعية على صعيد التأملات النظرية ، فلا عجب أن تتحول نظرية التطور في هذا المنهج من نظرية علمية إلى عقيدة قلبية أو إلى مسيحية جديدة .

ولكن حدة النضال الاجتماعي والسياسي للشعب العربي بمصر إبان الحرب العالمية الثانية ، قد دفعت بجيل المثقفين اللاحق أن يدير ظهره بغضب لكل التأملات لنظرية المجردة ، باحثاً في الوقت ذاته وبجدية صارمة عن مناهج اكثر واقعية في دراسة التاريخ العام والتاريخ الأدبي في آن.

ولم ترفض تلك المناهج الواقعية الجديدة ، البقايا الإيجابية من النزعة العقلانية في المنهج التاريخي عند طه حسين . . بل عملت في حماس على الاستفادة منها في نضالها الفكري والثقافي .

وراح الجيل الناشيء من الأدباء ، يلتقط آسفاً بعض أدوات وأسلحة المعرفة الإنسانية التي كان قد تخلى عنها بعض روادنا الأول في أثناء مسيرتهم العلمية الشاقة على ذلك الطريق الشائك والعسير . . طريق البحث العلمي .

هذا فيما - نرى - هو حكم التاريخ في النضال الذي نشب بين مناهج المدارس الأدبية في تاريخ الأدب العربي الحديث بالعصر الحديث .

المصادر والمراجع

١ ـ المراجع العربية(*) :

ابن اياس : **بدائع الزهور في وقائع الدهور** . جـ ٣ . مطبعة بولاق . مصر ١٣١٢هـ .

ابن خلدون : **المقدمة** . المطبعة الشرقية بمصر ، ١٣٢٧هـ .

ابن رشد : **تلخيص ما بعد الطبيعة** . تحقيق : د. عثمان أمين . مطبعة الحلبي . القاهرة ، ١٩٥٨ .

ـــ **تهافت التهافت** تحقيق سليمان دنيا . جـ ١ . دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ .

ابن رشيق : **العمدة** ، تحقيق ، محي الدين عبد الحميد . جـ ١ ، ٢ . مطبعة السعادة بمصر ١٩٦٤ .

ابراهيم عبد القادر المازني : **أحاديث المازني** . الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦١ .

د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : **ابن عطا الله السكندري وتصوفه** ، دار الكاتب العربي ، ط ١ . ١٩٥٨ .

أحمد أمين : **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ .

(*) تعد الأعمال الأدبية والفكرية التي تحتها خط من باب المصادر بينما تبقى الاعمال الأخرى ضمن المراجع الرئيسية .

أحمد خاكي : **فلسفة القومية** : دار المعارف بمصر ـ سلسلة اخترنا لك (٥٥) (بدون تاريخ) .

د. احمد عزت عبد الكريم وآخرون : **دراسات تاريخية في النهضة العربية** طبعة معهد الدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ، جـ ١ . (بدون تاريخ) .

ـــ : **٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩** : ـ مؤسسة الاهرام مركز الوثائق التاريخية لمصر المعاصرة ، **١٩٦٩** .

د. أحمد فؤاد الاهواني : **المدارس الفلسفية** . (سلسلة المكتبة الثقافية) مطبعة مصر . القاهرة ، **١٩٦٥** .

أحمد لطفي السيد : تأملات في الفلسفة والأدب ـ دار المعارف بمصر . ط ٢ . **١٩٦٥**

ـــ : **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر** ، مكتبة النهضة المصرية . ٧ أرباع .

ـــ : **قصة حياتي** : كتاب الهلال ، العدد (١٣١) . فبراير **١٩٦٢** .

ـــ : **المنتخبات** : جـ ١ ، دار النشر الحديث . القاهرة . **١٩٣٧** .

ـــ : **المنتخبات** : جـ ٢ . مطبعة المقتطف والمقطم بمصر . **١٩٤٥** .

آدسن (تشارلز) : **الإسلام والتجديد في مصر** : ترجمة عباس محمود ، تقديم مصطفى عبد الرازق . مطبعة الاعتماد بمصر **١٩٣٥** .

أرسطوطاليس : السياسة : ترجمة لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية **١٩٤٧** .

ـــ : **علم الاخلاق** : ترجمة لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية **١٩٢٤** .

ـــ : **علم الطبيعة** : ترجمة لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية **١٩٣٥** .

ـــ : **الكون والفساد** : ترجمة لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية **١٩٣٢** .

ـــ : **نظام الأثنيين** : ترجمة طه حسين . ط ٢ . دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

أمين سلمى : **التعليم في مصر حتى سنتي ١٩١٤ ـ ١٩١٥** . مطبعة المعارف بمصر **١٩١٧** .

د. أمين مصطفى عبد الله : **تاريخ مصر الاقتصادي والمالي** - ط ٣ ١٩٥٤ . الانجلو المصرية .

باتريك أوبريان : **ثورة النظام الاقتصادي في مصر** - ترجمة : خيري حماد . دار الكاتب العربي . القاهرة . ١٩٦٨ .

بريل - ليفي : **فلسفة أوجيست كونت** : ترجمة د. محمود قاسم ، د. السيد محمد بدوي ط ٢ مطبعة مخيمر . القاهرة (بدون تاريخ) .

بلاشير (ريجيس) : **تاريخ الأدب العربي منذ نشوئه حتى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد** : تعريب د. ابراهيم الكيلاني . جـ ١ . مطبعة الجامعة السورية . دمشق ١٩٥٦ .

توينبي (أرنولد): **العالم والغرب** . تعريب : نجدة هاجر ، وسعيد العز - المكتب التجاري ببيروت ١٩٦٠ .

جرجي زيدان : **تاريخ أداب اللغة العربية** - دار الهلال . القاهرة ١٩٥٧ تعليق د. شوقي ضيف . جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

ـــ : **تاريخ التمدن الاسلامي** - دار الهلال . القاهرة ١٩٥٧ . تعليق د. حسين مؤنس ، جـ ١ ، ٣ .

ـــ : **تاريخ اللغة العربية باعتبارها كائن حي** - ط ٢ . مطبعة الهلال (بدون تاريخ) :

ـــ : **بناة النهضة العربية** : كتاب الهلال - العدد (٧) ١٩٥٧ .

ـــ . **الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية** - تحقيق د. مراد كامل القاهرة ١٩٥٧

جرانت (أ. هـ) **هارولد تمرلي** : أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين . ترجمة د. أحمد عزت عبد الكريم . ادارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم القاهرة (بدون تاريخ) .

جمال الدين الافغاني : **خطرات جمال الدين** ، ضمن الاعمال الكاملة لجمال الدين تحقيق . محمد عمارة . دار الكاتب العربي . القاهرة ١٩٦٨ .

جورج انطونيوس : **يقظة العرب** : تعريب علي حيدر الركابي . مطبعة الترقي . دمشق ١٩٤٦ .

حافظ ابراهيم : ديوانه ، شرح أحمد أمين ـ جـ ٢ . مطبعة دار الكتب المصرية . ١٩٣٧ .

د. حافظ عفيفي : **على هامش السياسة** : بعض مسائلنا القومية ـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٨ .

حسين الموصفي : الكلم الثمان ، مطبعة الجمهورية بمصر ١٩٠٣ .

ـــ : **الوسيلة الأدبية الى العلوم العربية** ـ طبعة أولى . مطبعة المدارس الملكية ١٢٨٩هـ . جـ ١ ، ٢ .

د. حسين فوزي النجار : **أحمد لطفي السيد** . سلسلة اعلام العرب (٣٩) . المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر (بدون تاريخ) .

ـــ : **السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط** . جـ ١ . ط ١٩٥٣ .

ديكارت : مقال عن المنهج : **ترجمة محمود محمد الخضيري** ـ دار الكاتب العربي . ط ٢ . القاهرة ١٩٦٨ .

رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الالباب المصرية في مباهج الاداب العصرية . ط ٢ . مطبعة شركة الرغائب بمصر ١٩١٢ .

رودلف متس : **الفلسفة الانجليزية في مائة عام جـ ١** . ترجمة : د. فؤاد زكريا . دار النهضة العربية القاهرة . ١٩٦٣ .

ريكورد (وآخرون) : **الرومانتيكية في الأدب الانجليزي (مجموعة مقالات)** ، ترجمة عبد الوهاب المسيري ، محمد علي زايد . سلسلة (الألف كتاب ٥١٥) دار شوشه للطباعة القاهرة ١٩٦٤ .

رينان (أرنست) : **ابن رشد والرشدية** : ترجمة عادل زعيتر . مطبعة عيس البابي الحلبي . القاهرة ١٩٥٧ .

د. زكي نجيب محمود : **الشرق الفنان** ـ المكتبة الثقافية . العدد (٧) مطبعة مصر القاهرة (بدون تاريخ) .

د. زكي مبارك : **النثر الفني في القرن الرابع** . جـ٢ . مطبعة دار الكتب المصرية . ١٩٣٤ .

ساطع الحصري : **آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع** - دار العلم للملايين ، بيروت ط ٢ ١٩٦٠ .

ـــ : **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** ، ط ١٩٥٤.٢ .

ـــ : **أحاديث في التربية والاجتماع** - دار العلم للملايين . بيروت ط ١٩٦٢.١ .

ـــ : **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** - دار المعارف بمصر ١٩٥٣ .

ـــ : **ما هي القومية ؟** دار العلم للملايين . بيروت ط ١٩٥٩.١ .

ـــ : **مع طه حسين ج ١** . ط ٢ سلسلة أقرأ (١١٢) دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

د. سعيد عبد الفتاح عاشور : **اوروبا في العصور الوسطى** - جـ ١ ط ٢ ، الانجلو المصرية ١٩٦١ .

سلامة موسى : الأدب للشعر - مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **الأدب والحياة** - دار النشر المصرية . القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **الاشتراكية** : المطبعة المصرية الاهلية . (بدون تاريخ) .

ـــ : **البلاغة العصرية واللغة العربية** - المطبعة العصرية . القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **اليوم والغد** : المطبعة المصرية (بدون تاريخ) .

ـــ : **التجديد في الأدب الانجليزي** - مطبعة المجلة الحديثة . (بدون تاريخ) .

ـــ : **التثقيف الذاتي** : طبعة أولى - القاهرة ١٩٤٧ .

ـــ : **تربية سلامة موسى** ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة . ١٩٥٨ .

ـــ : **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ** - ط ١٩٦١.٢ .

ـــ : **غاندي والحركة الهندية** - ط ١٩٦٢.٢ .

ـــ : **هؤلاء علموني** - مطبعة دار الهنا بمصر (بدون تاريخ) .

ـــ : **مختارات سلامة موسى** - مكتبة المعارف . بيروت . ط ٢ ، ١٩٦٣ .

ـــ : **نظرية التطور وأصل الانسان** : المطبعة العصرية بالفجالة ط ٣ القاهرة .

د. شكري عياد : **تجارب في الأدب والنقد**: دار الكاتب العربي . القاهرة ١٩٧٠ .
— : **الحضارة العربية** (المكتبة الثقافية) العدد (١٧٢) دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧ .

د. شكري فيصل : **مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي** - مطبعة دار الهنا بمصر ١٩٥٣ .

د. شوقي ضيف : **البارودي** : رائد الشعر الحديث ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥

— : **مع العقاد** : سلسلة اقرأ (٢٥٩) ط ٢ دار المحارب بمصر (بدون تاريخ) .

د . طه حسين : **ألوان** - الطبعة الثالثة ، دار المعارف بمصر ، (بدون تاريخ) .

— : **آلهة اليونان** : مطبعة المنار ، ط ١٩٢٠.١ ، القاهرة .

— : **الشيخان** - دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ .

— : **تجديد ذكرى أبي العلاء** - الطبعة السادسة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٣ .

— : **حافظ وشوقي** - ط ١ مطبعة الاتحاد بمصر ١٩٢٣ .

— : **حديث الأربعاء** : جـ ١ دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، جـ ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٠ . جـ ٣ دار المعارف بمصر ١٩٤٥ .

— : **خصام ونقد** - ط ٢ بيروت ١٩٦٠ .

— : **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** - ترجمة محمد عبد الله عنان ط ١ مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٢٥ .

— : **في الأدب الجاهلي** - دار المعارف بمصر ١٩٦٢ .

— : **قادة الفكر** - دار المعارف بمصر ١٩٢٥ .

— : **صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان** - ط ١ مطبعة الهلال بمصر ١٩٢٠ .

— : **مستقبل الثقافة في مصر** - مطبعة دار المعارف بمصر ١٩٤٤ .

— : **من بعيد** : الشركة العربية للطباعة والنشر ط ١٩٥٨.٢ .

— . **من حديث الشعر والنثر** - دار المعارف بمصر ١٩٥٧ .

عباس محمود العقاد: ابن رشد ـ دار المعارف بمصر سلسلة نوابع الفكر العربي . (بدون تاريخ) .

ـــ : **ابن الرومي** : حياته من شعره ـ الكتاب الهلال ، يناير ١٩٦٩ .

ـــ : **اشتات متجمعات في اللغة والأدب** ـ دار المعارف ١٩٦٣ .

ابراهيم أبو الانبياء ـ دار الهلال القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **أبو نواس** ، الحسن بن هانيء . دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي . مكتبة الانجلو المصرية (بدون تاريخ) .

ـــ ، **الإسلام في القرن العشرين** ، حاضره ومستقبله.مطبعة دار التأليف بمصر ١٩٥٠ .

ـــ : **أفيون الشعوب** ، ط ٢ مكتبة الانجلو المصرية (بدون تاريخ) .

ـــ : **الله** . ط ٣ دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

ـــ : **اللغة الشاعرة** : مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٠ .

ـــ : **برنارد شو** : سلسلة اقرأ (٨٩) دار المعارف بمصر ، ١٩٥٠ .

ـــ : **تذكار جيتي** . مطبعة المعاهد بالقاهرة ١٩٣٢ .

ـــ : **خلاصة اليومية** : ط ١٩١٢ بمصر .

ـــ : **حياة قلم** . مطبعة الاستقلال الكبرى ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث** دار الهلال ١٩٦٥ .

ـــ : **الديوان** جـ ٢ « بالاشتراك مع المازني » ط ١٩٢١ .

ـــ : **دراسات في المذاهب الاجتماعية والادبية** . مكتبة غريب . القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **ساعات بين الكتب** : مطبعة السعادة بمصر ط ٣ـ١٩٥٠ .

ـــ : **سعد زغلول سيرة وتحية** : مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٦ .

ـــ : **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ .

ـــ : **الشيخ الرئيس ابن سينا** : ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

ـــ : **الفصول** : مطبعة السعادة بمصر ١٩٢٢ .

ـــ : **الفلسفة القرآنية كتاب الهلال** : العدد (١٣٤) القاهرة ١٩٦٢ .

ـــ : **عابر سبيل** : ط ٢ مطبعة لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٦٥ .

ـــ : **عبقري الاصلاح والتعليم الاستاذ محمد عبده** ، سلسلة اعلام العرب (٨٨) القاهرة ١٩٦٩ .

ـــ : **عبقرية المسيح** : مطبعة دار أخبار اليوم . القاهرة ١٩٥٣ .

ـــ : **عبقرية محمد** ، طبعة دار الهلال القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : على الاثير . دار الفكر العربي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **مجمع الاحياء** ، مطبعة المعارف بمصر ١٩٤٤ .

ـــ : **مطالعات في الكتب والحياة** ط ٢ مطبعة الاستقامة بمصر (بدون تاريخ) .

ـــ : **اليوميات** جـ ١ ط ٢ دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

عبد الحميد المسلوت : **نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي** ـ دار القلم القاهرة (بدون تاريخ)

د . عبد الحميد يونس : **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي** ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٦ .

د . عبد الحي دياب : **عباس العقاد ناقداً** . الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ .

د . عبد الرحمن بدوي : **ارسطو** ط ٣ النهضة المصرية ١٩٥٣ القاهرة .

ـــ : **إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين** ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٢ .

ـــ ، **المثالية الالمانية** جـ ١ « شلنج » دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٥ .

عبد الرحمن الجبرتي : **عجائب الآثار في التراجم والاخبار** : جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ المطبعة الشرقية بمصر ١٣٢٢هـ .

عبد الرحمن الرافعي : **الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي** جـ ٢ مطبعة السعادة بمصر ١٩٤٩ .

ـــ : **عصر اسماعيل** ـ جـ ١ ط ١ مطبعة النهضة بمصر ١٩٣٢ .

عبد الرحمن شكري : **ديوانه** ـ الجزء الخامس ـ مطبعة جرجي عرزوزي . اسكندرية ١٩١٦ .

د . عبد العزيز الاهواني : **ابن سيناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر** . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٢ .

عبد العزيز فهمي : **هذه حياتي** ـ كتاب الهلال العدد (١٤٥) ١٩٦٣ .

عبد الفتاح الديدي : **عبقرية العقاد** ـ الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ .

د . عبد القادر محمود : **الفلسفة الصوفية في الإسلام** ـ مطبعة المعرفة بالقاهرة ١٩٦٧ .

د . عبد المحسن طه بدر : **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر** (١٨٧٠ ـ ١٩٣٨) . دار المعارف ١٩٦٣ .

د . عثمان أمين : **رواد الوعي الانساني في الشرق الإسلامي** (المكتبة الثقافية) القاهرة ١٩٦١ .

ـــ ، **محمد عبده** (**اعلام العرب**) مطبعة عيسى الحلبي بمصر (بدون تاريخ)

عز الدين الامين : **نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر** ـ دار المعارف بمصر ط ٢ ، ١٩٧٠ .

د . عز الدين اسماعيل : **الأسس الجمالية في النقد العربي** ، دار الفكر العربي ط ١٩٥٥ .

د . علي سامي النشار : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** جـ ١ ط ٢ منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٦٨ .

ـــ : **قراءات في الفلسفة** (بالاشتراك مع د . محمد علي أبو ريان) ط أولى الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧ .

علي عبد الرازق : **الإسلام وأصول الحكم** ، ط ٣ مطبعة مصر ١٩٢٥ .

علي مبارك : **الخطط الجديدة لمصر القاهرة** جـ ١٥ مطبعة بولاق ١٣٠٥هـ .

غالي شكري : **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي** ـ المكتبة العصرية ، صيدا . بيروت ١٩٦٥ .

فنـدريس .(ج) : **اللغة** ، تعـريب الاستـاذ عبـد الحميـد الـدواخـلي والـدكتـور محمـد القصاص مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٥٠ .

فؤاد دوارة : **عشرة أدباء يتحدثون** كتاب الهلال عدد (١٧٢) ١٩٦٥ .

فرح انطون : **ابن رشد وفلسفته** ـ مطبعة ادارة الجامعة بالاسكندرية ١٩٠٣ .

د . **قسطنطين زريق** : **الوعي القومي** . منشورات دار المكشوف بيروت ١٩٤٠ .

قسم الفهـارس بدار الكتب المصـرية : **فهـرست مكتبة مكـرم** ـ **مطبعـــة** دار الكتب المصرية ١٩٣٣ .

كراتشكوفسكي : **حياة الشيخ محمد عباد الطنطاوي** تـرجمة كلثـوم عودة . مـطبوعـات المجلس الاعلى لرعاية الآداب والفنون . مطبعة دار الشعب ١٩٦٤ .

ـــ : **مع المخطوطات العربية** ـ دار التقدم . موسكو . (بدون تاريخ) .

كرومر : **تقرير عن الحالة المالية والادارة والحالة العمـومية في مصـر والسودان ١٩٠٦** ترجمة وطبع ادارة المقطم ١٩٠٧ بمصر .

د . كمال نشأت : **مصطفى صادق الرافعي** ـ اعلام العرب (٨١) ١٩٦٨ القاهرة .

كول (ج . هـ) : **الرواد الأول ١٧٨٠ ـ ١٨٥٠** ترجمة عبد الكريم احمد . الدار القـومية للطباعة والنشر . القاهرة (بدون تاريخ) .

كول (مرجريت) : **قصة الاشتراكية الفابية** . ترجمة عبد الكريم احمـد . مطبعـة مصر القاهرة ١٩٦٤ .

كولنجوود (ر . ج) : **فكـرة التاريـخ** ـ ترجمـة محمد بكـير خليل ـ مـطبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦١ .

لاندز (دافيدس) : **بنوك وباشوات** ـ ترجمـة د . عبد العـظيم أنيس . دار المعارف بمصـر ١٩٦٦ .

لويس شيخو : **الآداب العربية في القرن التاسع عشر** ط ١ جـ ٢ . ١٩١٠ بيروت .

د . لويس عوض : **تاريخ الفكر المصري الحديث** جـ ١ ط ٣ كتاب الهلال العدد (٢١) ١٩٦٩ .

مـاركيوز (هـربرت) : **العقـل والثورة** : تـرجمة د . فؤاد زكريا . دار الكـاتب العربي القاهرة ١٩٧٠ .

مالك بن نبي : **فكرة الافريقيـة الاسيويـة** : ترجمـة عبد الصبـور شاهـين . مكتبة دار العروبة . القاهرة ١٩٥٧ .

محمد أحمد الغمـراوي : **النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجـاهلي** . المـطبعة السلفيـة القاهرة ١٩٢٩ .

محمـد الخضري حسـين : **نقض كتاب في الشعـر الجاهـلي** . المطبعـة السلفية القـاهرة ١٩٢٧ .

محمد خلف الله أحمد : **من الوجهة النفسية دراسة الأدب ونقـده**.مطبعـة لجنة التـأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٧ .

محمد خليفة التونسي : **العقاد** : **دراسة وتحية** . الانجلو المصرية (بدون تاريخ) .

ـــ : **فصول من النقد عند العقاد** مكتبة الخانجي بمصر (بدون تاريخ) .

د . محمد حسين هيكل : **شخصيات مصرية وغربية** . مطبعة روز اليـوسف ، القاهـرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **في أوقات الفراغ** . المطبعة العصرية بالفجالة ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

محمد رشيد رضا : **تاريخ الاستاذ الامـام الشيخ محمـد عبده** جـ ١ ط ١ مـطبعة المنـار ١٩٣١ ، القاهرة .

محمد سعيد عبد المجيد : **(سعيد الافغاني)** : نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني دار الكاتب العربي . القاهرة . (بدون تاريخ) .

محمد عبد الجواد : **حسين بن أحمد المرصفي** : دار المعارف بمصر ١٩٥٢ .

محمـد عبـد الغني حسن : **تـراجم عـربيـة** ـ دار الكـاتب العـربي ، القـاهـرة (بـدون تاريخ) .

ـــ : **جرجي زيدان** ـ سلسلة اعلام العرب العدد (٩٠) الهيئة المصرية العامة للتـأليف والترجمة ١٩٧٠ .

محمد عبده : **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** ـ الطبعة الثامنة . مطبعة محمد علي صبيح بمصر ١٩٥٤ .

ـــ : **حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية** ـ نشرت بتحقيق دكتور سليمان دنيا تحت عنوان : **محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين** . القسم الأول والثاني ، مطبعة عيسى الحلبي ١٩٥٨ .

ـــ : **شرح البصائر النصيرية للساوي** ـ مطبعة الصاوي بالقاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **رسالة التوحيد** ـ طبعة أولى . المطبعة الخيرية ١٣٢٤هـ . مصر .

ـــ : **مذكرات الامام محمد عبده** (دار الهلال . تحقيق طاهر الطناحي (بدون تاريخ) .

د. محمد علي أبوريان : **تاريخ الفكر الفلسفي** جـ ١ ط ٢ الدار القومية ١٩٥٦ .

ـــ : **تاريخ الفلسفة الحديثة** طبعة دار الكتب الجامعية القاهرة ١٩٦٩ .

د. محمد غنيمي هلال : **الأدب المقارن** ط ٣ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٢ .

ـــ : **النقد الأدبي الحديث** ط ٤ دار النهضة العربية ١٩٦٩ .

محمد فريد وجدي : **نقد كتاب الشعر الجاهلي** . مطبعة دائرة معارف القرن العشرين ط ١ مصر ١٩٢٦ .

د. محمد فؤاد شكري : **الصراع بين البرجوازية والاقطاع** (١٧٨٩ ـ ١٩٤٨) المجلد الثاني . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٥٨ .

محمد لطفي جمعة : **الشهاب الراصد** . مطبعة المقتطف والمقطم بمصر ط ١، ١٩٢٦ .

د. محمد محمد حسين : **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** جـ ٢ المطبعة النموذجية القاهرة ١٩٥٦ .

محمد محمود : **في الأدب الانجليزي** . الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٦٥ .

د. محمد مندور : **النقد المنهجي عند العرب** . دار النهضة للطبع والنشر . القاهرة (بدون تاريخ) .

ـــ : **النقـد والنقاد المعـاصرون** ـ مـطبعة نهضـة مصر بـالفجالـة ، القـاهـرة (بـدون تاريخ) .

ـــ : **في الأدب والنقد** ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣ القاهرة ١٩٥٦ .

د . محمـد مصطفى بـدوي : **كـولـردج** ، دار المعـارف بمصـر « سلسلة نـوابـغ الفكـر الغربي » ١٩٥٨ .

د . محمود الربيعي : **في نقد الشعر** ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

المرزباني : **الموشح** تحقيق علي محمد البيجاوي دار نهضة مصر ١٩٦٥ .

مصطفى صادق الرافعي : **اعجاز القرآن** ، الطبعة الثانية ١٩٢٦ القاهرة .

ـــ : **تاريخ آداب العرب** الجزء الأول (بدون تاريخ) .

ـــ : **تـاريخ آداب العـرب** ، الجـزء الثـالث بتحقيق محمـد سعيـد العـريـان مـطبعـة الاستقامة بمصر طبعة أولى ١٩٤٠ .

ـــ : **من رسائل الرافعي** . الطبعة الثانية . دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

ـــ : **وحي القلم** : جـ ٢ ط ١ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٦ .

مصطفى عبد الرازق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ .

ـــ : **محمـد عبده** : دار المعارف بمصر ١٩٤٦ .

نالينو (كارلو) : **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية** دار المعـارف بمصر ١٩٥٤ .

د . نجيب بلدي : **ديكارت** : دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .

نجيب العقيقي : **المستشرقون** : جـ ١ ، ٢ ، ط ٣ دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

نيكلسون (ر . أ) : **التصوف الاسلامي وتاريخه** ، ترجمة د . أبو العـلا عفيفي مطبعـة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٧ .

هازار (بول) **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر** جـ ٢ ترجمة د . محمد غلاب مطبعة لجنة التأليف والترجمة . القاهرة ١٩٥٩ .

يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة الحديثة** : دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

— : **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** : ط ٣ دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

الدوريات

الرسالة : العدد ٢٨٦ السنة السادسة . القاهرة ١٩٣٨ .

رسالة اليونسكو : اغسطس ١٩٦٨ . المطبعة العربية بالقاهرة .

السياسة الدولية : ابريل ١٩٦٨ القاهرة .

صحيفة الجامعة المصرية : السنة الأولى ، العدد الثاني ، اكتوبر ١٩٢٣ مطبعة دار النقد بمصر .

الفكر المعاصر : ديسمبر ١٩٦٦ ، القاهرة (عدد خاص عن النقد الادبي) .

المجلة : مايو ١٩٦٨ القاهرة .

— : يناير ١٩٦٩ القاهرة .

— : فبراير ١٩٦٩ القاهرة .

— : مارس ١٩٦٩ القاهرة .

مجلة الرابطة الشرقية : السنة الأولى العدد الثاني ١٥٠ ديسمبر ١٩٢٨ .

المسرح : ابريل ١٩٦٦ القاهرة .

المشرق : جـ ١٤ العدد (٨١) ١٩١١ بيروت .

— : جـ ١٦ العدد (١٠) ١٩١٣ بيروت .

المكشوف : العدد (١٥٤) ١٩٣٨ بيروت .

— : العدد (٢٨٦) ١٩٣٨ بيروت .

الهلال : ابريل ١٩٣٩ (العدد الممتاز عن العرب والإسلام في العصر الحديث) . القاهرة .

— : فبراير ١٩٦٦ (عدد خاص عن طه حسين) .

ـــــ ن ابريل ١٩٦٧ (عدد خاص عن العقاد) .

المخطوطات

حسين المرصفي : **دليل المسترشد في الانشاء** : مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧٣١) أدب جـ ١ ، ٢ ، ٣ .

د. عبد المحسن طه بدر : **التطور والتجديد في الشعر المصري الحديث** : رسالة ماجستير (مخطوطة) بمكتبة جامعة القاهرة ـ تحت رقم (١٥٩) .

كمال ثابت قلته : **أثر الثقافة الفرنسية في أدب طه حسين** : رسالة ماجستير (مخطوطة) بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٩١٦) ، ١٩٧٠ .

محمد سامي البدراوي محمد عويضة : **النقد الأدبي عند طه حسين في مرحلة التكوين (١٩٠٩ ـ ١٩١٤)** رسالة ماجستير (مخطوطة) بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٣٧٠) ، ١٩٦٤ .

محمد فريد : **المذكرات** : كراس رقم (١١) مخطوط بدار الوثائق القومية التاريخية بالفلسفة .

الموسوعات

دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الحادي عشر الترجمة العربية .

الدليل الببلوجرافي للقيم الثقافية العربية : الشعبة القومية للتربية والثقافة والعلوم ، اليونسكو مطابع دار الشعب ـ القاهرة ١٩٦٥ .

الموسوعة العربيه الميسرة : باشراف محمد شفيق غربال ـ مؤسسة فرنكلين ودار القلم ١٩٦٥ ـ القاهرة .

الموسوعة الفلسفية المختصرة :الترجمة العربية باشراف د. زكي نجيب محمود: الانجلو المصرية ١٩٦٣ القاهرة .

موسوعة الهلال : مطبعة دار الهلال ١٩٧٠ القاهرة .

٢ ـ المراجع الاجنبية :

Afaf Lutfi Al-Sayed: **Egypt and Cromer,** A study in Anglo-Egyptian Relation. London 1968.

Apresyan (Z): **Freedom and The Artist,** Moscow, 1968.

Berque(Jacques): **L'Egypte Imperialism et Revolution,** Gallimard, Paris, 1967.

Bosanquet (B): **A History of Aesthetic,** London, 1934.

Cachia (Pierre): Taha Husayen: **his place in the Egyptian Literary Renaissance,** London 1956.

Coleridge: **Poetry and Prose,** with essays by Hazlitt and Others Oxford, London 1933.

Cromer: **Modern Egypt.** London, vol: I, 1908.

Hegel's Philosophy of right, tran by, T.M.Knox. Oxford University press 1942.

Hourani (Albert): **Arabic Thought in the libral age,** Oxford University Press, London, 1962.

Husry (Khalduns): Three reformers: **A Study in Modern Arab Political thought,** Beirut, 1966.

Le Nornant (Francais): **Histoire des Massacres de Syrie En 1860,** Paris 1861.

Lioyd (G): **Egypt Since Cromer,** vol. I, London, 1933.

Lutsky (V): **Modern history of the Arab Countries,** Moscow, 1969.

Marlowe (John) **Arab Nationalism and British imperialism** New York, 1961.

Mulgan and Davin: **An Introduction to English Literature,** Oxford, 1947.

Smith (W.R): **Kingship and Marriage in early arabia,** New Edition, London 1907.

Wellek, Rene: **A history modern Criticism** 1750-1950, vol.2 «Romanticism» London 1966.

A Dictionary of Philosophy, Edited by M.Rosenthal and P.Yudin, Moscow, 1967.

Encyclopedia Americana, U.S.A., 1961, vol. 2 Art, Aristotle.

Encyclopedia Britanica, London 1968, vol. 6 Art: Coleridge and 11. Art: Hazlitt.

الفهرس

الجزء الثالث
في المناهج الأدبية الحديثة